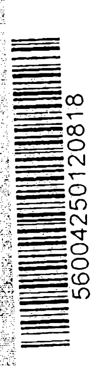
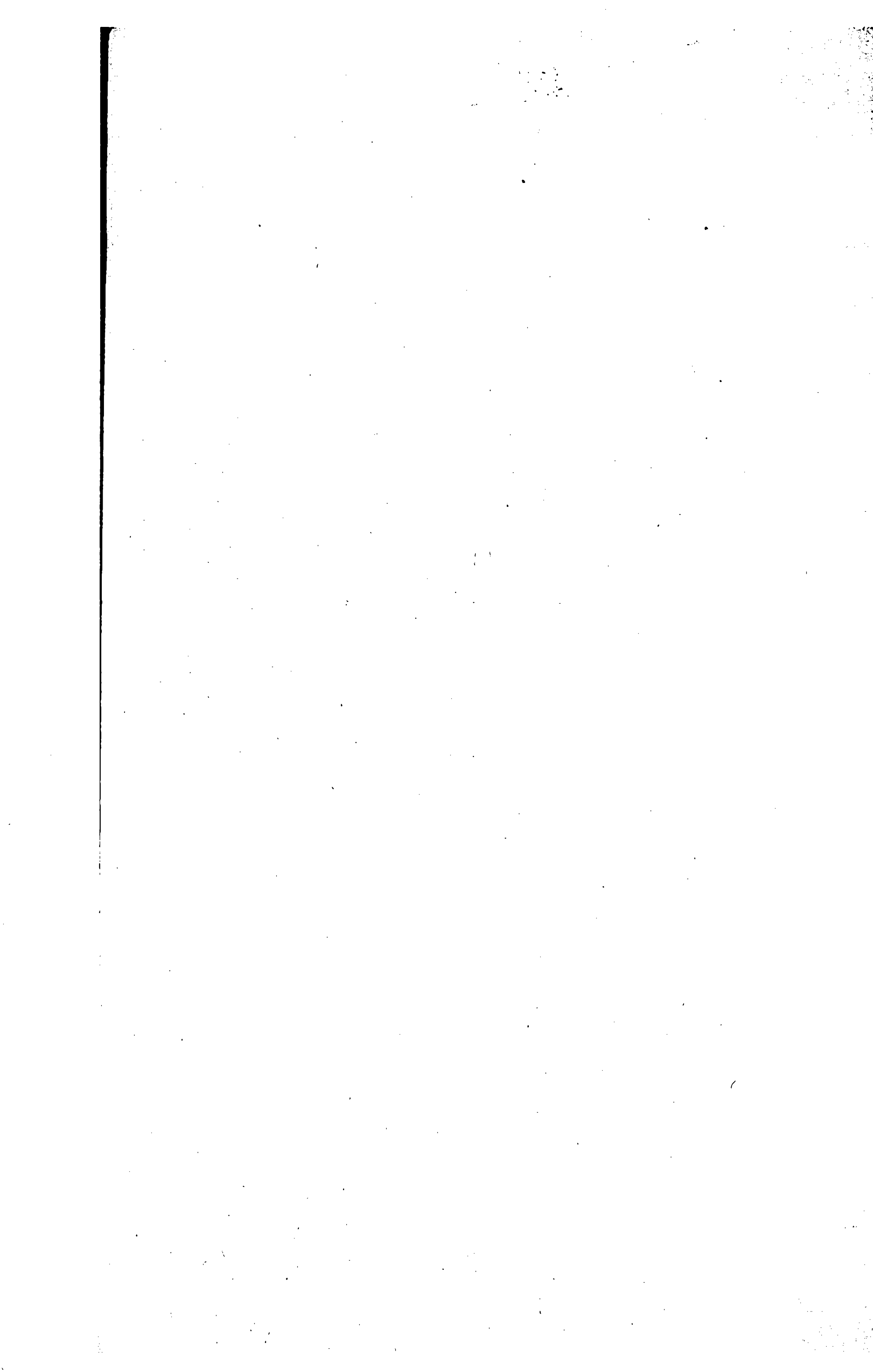
FRANCISCO ELIAS DE TEJADA



LA MONARQUIA TRADICIONAL

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL



LA MONARQUIA TRADICIONAL

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

DIRIGIDA POR RAFAEL CALVO SERER

VOLÚMENES PUBLICADOS:

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política.*
   Prólogo de ALVARO D'ORS y nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.

2. TEODORO HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.*
   Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y una nota biográfica sobre HAECKER por RICHARD SEEWALD

3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.*

4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.*
   Premio Nacional de Literatura 1949. (Segunda edición.)

5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*

6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.*
   Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS. (Segunda edición.)

7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. Réplica a Alfredo de Vigny.*
   Premio Nacional de Literatura 1950.

8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.*
   (Segunda edición, aumentada.)

9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.*
   (Tercera edición.)

10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la nueva Cristiandad.*
    (Segunda edición.)

11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.*

12. José María Valverde: *Estudios sobre la palabra poética.*

13. Carl Schmitt: *Interpretación europea de Donoso Cortés.*

14. Duque de Maura: *La crisis de Europa.*

15. Rafael Calvo Serer: *Teoría de la Restauración.*

16. José Vila Selma: *Benavente, fin de siglo.*

17. Aurele Kolnai: *Errores del anticomunismo.*

18. Angel López-Amo: *La Monarquía de la reforma social.*
    Premio Nacional de Literatura 1952.

19. Amintore Fanfani: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*

20. Rafael Calvo Serer: *La configuración del futuro.*

21. Christopher Dawson: *Hacia la comprensión de Europa.*

22. Rafael Gambra: *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional.*

23. José Corts Grau: *Estudios filosóficos y literarios.*

24. Marcelino Menéndez Pelayo: *La estética del idealismo alemán.*
    Prólogo de Oswaldo Market.

En preparación:

25. *El sueño de un anciano,* por John Henry Cardenal Newman. Traducción, prólogo y glosa de Andrés Vázquez de Prada.

26. *Textos políticos,* por Juan Donoso Cortés.

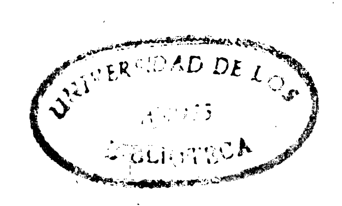
27. *La Monarquía tradicional,* por Francisco Elías de Tejada.

28. *De la guerra y de la paz,* por Alvaro d'Ors.



FRANCISCO ELIAS DE TEJADA

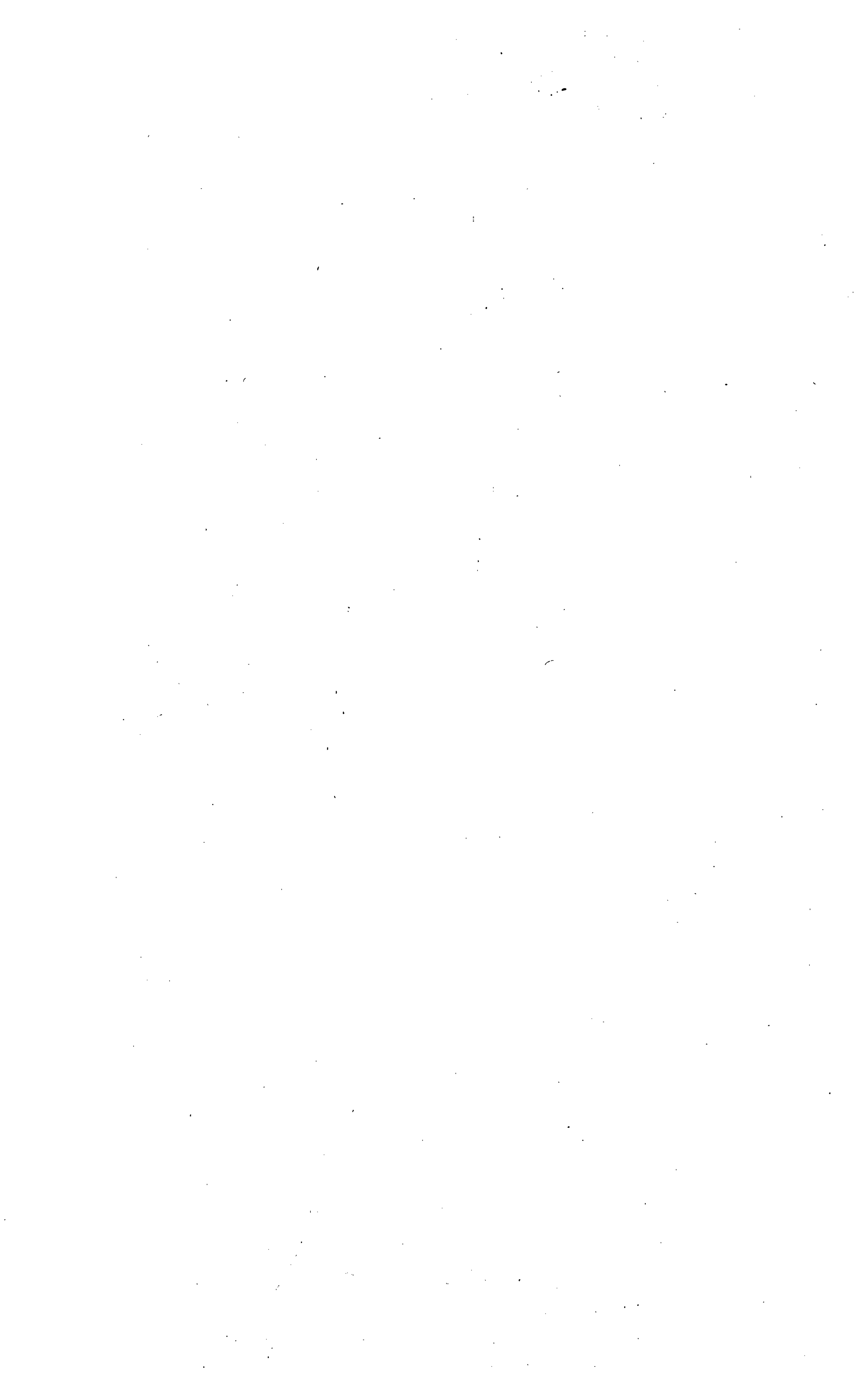
LA MONARQUIA TRADICIONAL



Ediciones Rialp, S. A.
Madrid
1954

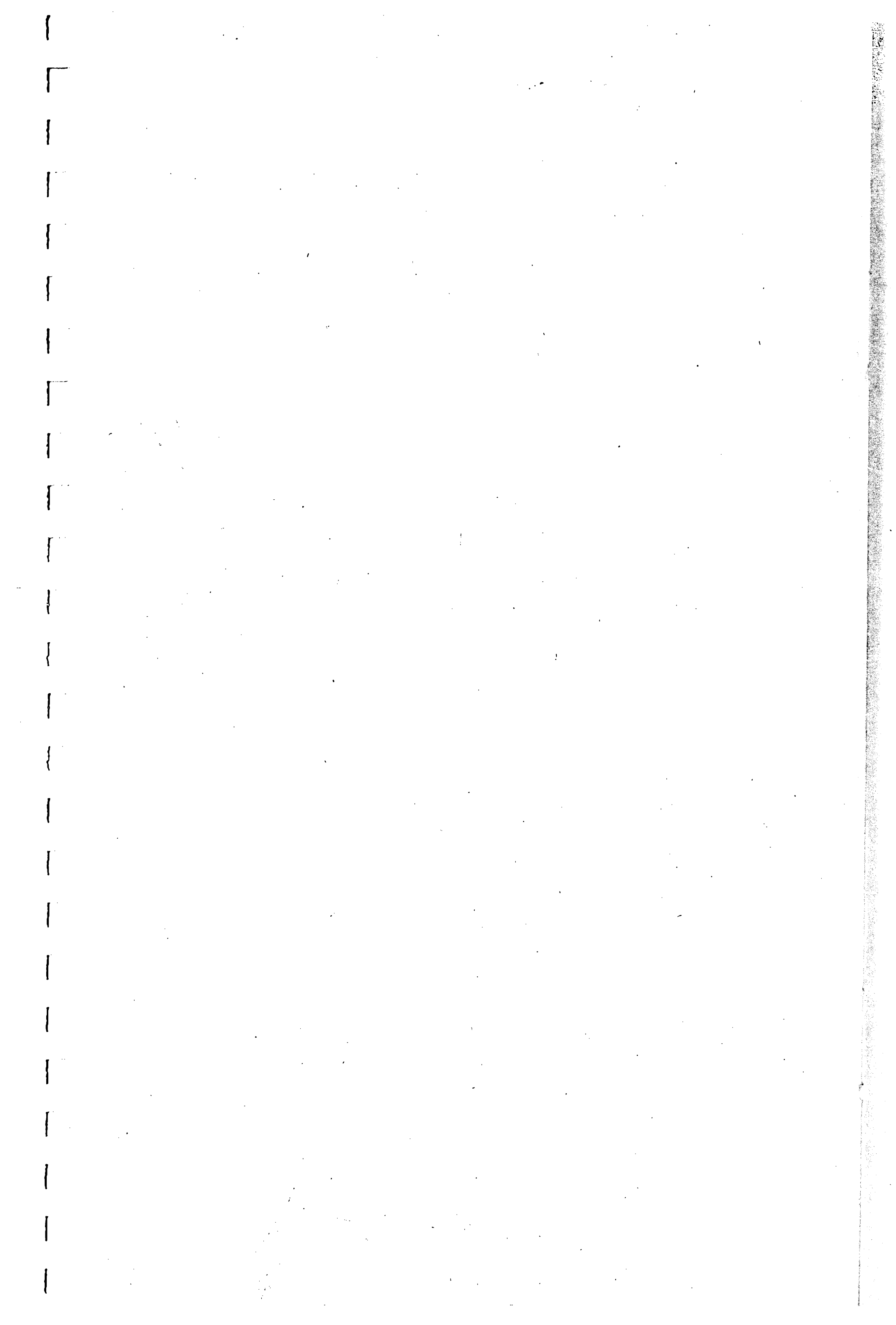
TIPOGRAFIA FLO-REZ - BATALLA DEL SALADO, 7

Para los que murieron sin ceder



I.—EL MENENDEZPELAYISMO POLITICO.

"Noli foras ire; in interiore Hispaniae habitat veritas."—ANGEL GANIVET.



ACTUALIDAD DEL MENÉNDEZPELAYISMO

Cuando la serenidad restablezca la verdadera perspectiva de la España de estos últimos veinte años, aquella España que sufrió y gozó en los hombres de mi generación la esperanza y el desengaño, Rafael Calvo Serer será considerado como el transmisor de una letanía de verdades, tejidas en la lectura de los escritos de don Marcelino Menéndez y Pelayo. Acabo ahora de releer su magnífica réplica a Antonio Tovar, recogida en *España, sin problema,* y en la que no se sabe si aplaudir más la gallardía del escritor o la precisión del pensador; contra quienes niegan la valía permanente de la lección menéndezpelayesca, Rafael Calvo Serer afirma la tesis de que España es una doctrina y no una duda, de que la Hispanidad ahonda

en las entrañas de la verdad católica para representar nada menos que la concepción católica de la vida en la más fecunda de sus maneras, de que la Tradición española es de por sí robusta como para no necesitar remozadores injertos extranjeros.

Cuando se vive entre muertos, como yo vivo, estas ideas alcanzan a los ojos dimensión de exactitud que sólo tras muchos años es asequible para aquellos que viven inmersos en el tráfago del mundo de los vivos, poblado a veces de hombres vivos hasta la demasía. Bien puedo desde mi retiro extremeño, arropado por el dulce silencio del olvido rumoroso, repetir las palabras de Quevedo:

> «*Retirado en la paz de estos desiertos*
> *con pocos, pero doctos, libros juntos,*
> *vivo en conversación con los difuntos*
> *y escucho con mis voces a los muertos.*»

En este apartamiento, donde se halla concreta la felicidad de este mundo que adoctrinó la vieja estampa platiniana del famosísimo soneto «Het geluk dezer Wereld», la serenidad reduce la pasión a proporciones que adelantan las que tendrán nuestros montículos cotidianos cuando se los contemple a tres o cuatro siglos de distancia; el apartamiento en el espacio suple y presume al futuro apartamiento en el tiempo; y la serenidad de mi retiro me sirve para perfilar la consciente for-

taleza de la actitud de Rafael Calvo Serer, así como también los peligros que pudiera acarrear esa su empresa del menéndezpelayismo político

Problema importante, si los hay, para quienes tengan consciencia de la propia generación. Porque lo que Rafael Calvo Serer procura es ratificar la exactitud histórica del 18 de julio, que, si algo fué, fué llamarada radical de encendido españolismo intransigente, tan intransigente que un millón de muertos regó para siempre los campos de España por no ceder un ápice siquiera en la intransigencia generosa del sacrificio hasta la muerte.

La estrella política de Menéndez y Pelayo

Mas, para que tan altísima empresa logre alcanzar sus metas, es preciso depurar los contornos de las intenciones. Y en primer lugar, señalar qué es lo que se va a sacar de las enseñanzas de don Marcelino Menéndez y Pelayo.

Según Calvo Serer, lo siguiente será su empeño: «Devolvamos a los jóvenes españoles la verdadera figura del pensador montañés..., sobre todo, advirtiéndoles que en él encontrarán claramente expresada la grandeza de una historia interrumpida, que a gritos nos está pidiendo

y exigiendo su continuación» [1]. Claras palabras, sin duda merecedoras de la más sincera aceptación, si en sus mojones quedara limitado el afán restaurador.

Pero es el caso que Menéndez y Pelayo transfunde la savia de su saber en una actitud política. Al crear una cultura a la española, o mejor dicho, al redescubrir la olvidada tradición cultural española, define una postura ante los sucesos acuciantes del presente. Su saber provoca un quehacer que acomode las realidades tristes de la decadencia presente al esplendor perenne del ayer redescubierto. De la erudición mana la consigna, y Menéndez y Pelayo pasa desde abanderado de una cultura hispánica a abanderado de una política cultural, primero, y luego a gonfaloniero de un entendimiento a la española de la política de España.

Mas don Marcelino nunca soñó con levantar huestes banderizas políticas, bien seguro en la oscura intuición de que su tarea era estrictamente cultural. Fué a la caída de la República coronada que se llamó la Restauración liberal, en 1931, cuando su orientación cultural cuaja en una política cultural: la de Acción Española. «Vegas Latapié, creador de este movimiento intelectual nacional—escribe Calvo Serer—, procla-

[1] RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.* Segunda edición. Madrid, Rialp, 1952. Páginas 158-159.

ma su filiación histórica en el gran santanderino y continuamente hace referencia a sus ideas»[2].

Acción Española fué un movimiento cultural, de política cultural a la española, amamantado a las ubres eruditas del primero de nuestros eruditos, cuyo pensamiento enhebra en el movimiento militar del 18 de julio de 1936, instante en el cual aquel menéndezpelayismo que en sus orígenes fuera apenas bastión sabio y que Acción Española cambia en política cultural, va a pasar ya a ser política a secas, política total de gobierno. En la diversificación histórica de la España contemporánea, tal cual pensador como Pedro Laín o Antonio Tovar podrán poner reparos a don Marcelino como medio de manifestar sus simpatías por la europeización, y en primer término, por don José Ortega y Gasset; pero el Generalísimo Francisco Franco se sentirá en último término más cercano de Menéndez y Pelayo que de Ortega, constituyéndose en paladín de la cultura nacional en cuanto intérprete del espíritu del 18 de julio.

En esta coyuntura la legión de Calvo Serer, Jorge Vigón y sus colaboradores asume la tarea de poner en evidencia las ataduras que ligan el espíritu del 18 de julio con Menéndez y Pelayo. Intento plausible, conveniente y justo,

---

[2] RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.* Madrid, Rialp, 1952. Página 201.

dentro de los más severos cauces ortodoxos y acompasado al estilo mental de quien acaudilló las ásperas jornadas de la guerra. Porque si el 18 de julio no fuese un movimiento menéndez-pelayista, de restauración íntegra y violenta del sentido cultural hispano contra las extranjerizaciones, no pasaría de algarada bulliciosa o de una contienda civil entre otras muchas; lo que hará que el 18 de julio sea o no sea fecha central de la historia contemporánea nuestra es que signifique o no signifique una voluntad de restauración total de las tradiciones patrias, culturalmente sobre la obra de Menéndez y Pelayo, políticamente impregnando la conciencia de nuestro pueblo, y, sobre todo, de las juventudes de nuestro pueblo, de un sentido nacional de vida absolutamente incompatible con las modas extranjeras y con la admiración ciega para quienes postulan plantar en nuestro solar esas modas extranjeras.

Mas, ¿cuál era ese programa de Menéndez y Pelayo? Calvo Serer quiere extraerlo de su obra, y concretamente lo condensa en el célebre brindis pronunciado el 20 de mayo de 1881, en ocasión del centenario de Calderón [3], estableciendo una tabla de ideas que expresan el legado del Maestro a sus discípulos presentes.

Pero al aquilatar la cuantía y calidad de ese legado es cuando aparecen las reservas.

---

[3] Rafael Calvo Serer: *Teoría de la Restauración*, 145.

Las limitaciones de una obra gigantesca

Y no por la calidad, pues todos estamos de acuerdo en recibir el testamento de Menéndez y Pelayo, sino por la manera en que se le reciba. De don Marcelino es dable recoger una línea directriz de conductas, nunca un cerrado programa político. Él fué el grandioso renovador de nuestros recuerdos, el archivo impar de nuestros saberes, la varita mágica que transformaba en oro nuestro lo que antes era despreciado como residuo de superstición o de abandonos. En medio de una sociedad extranjerizada fué la suya gloriosa inquietud de férvidas afirmaciones. En un mundo hostil al catolicismo, salvó a mazazos aquel su catolicismo a la española, intransigente hasta lo inquisitorial, sin miedo a los escarnios ni a las burlas. En la patria roída por la masonería a lo saboyano, por el liberalismo doctrinario a la francesa, por los gustos ingleses o por las pedanterías germanizantes de los krausistas, fué español monolítico y nos enseñó a los demás españoles la preterida lección de nuestra incomparable grandeza cultural. Cuando nadie creía en ellos, él solo, titán y Hércules a un tiempo, unciendo en su figura todas las Españas de las mitologías del saber, se hizo testamentario de nuestros mayores y nos legó algo más

que una tabla de sabidurías: el camino para alcanzar la sabiduría española.

Así es hoy incomparable en aquellas materias en las que puso las manos: en la historia literaria, en la estética, en determinados puntos de filosofía, en la crítica y en la erudición. Esfuerzo colosal para un hombre solo y que difícilmente podrá ser superado ya por nadie.

Empero sería grave yerro confundir la orientación cultural de Menéndez y Pelayo con su pensamiento político. Una cosa será el legado de su concepción de la cultura española como sistema objetivo de verdades cristianas, inmutable y firmísimo frente a los asaltos de la extranjerización, y otra será su actitud política, que el propio representante de los menéndezpelayistas actuales viene a diputar por accidental [4].

Y la razón es bien sencilla: don Marcelino, que supo como nadie historiar tantas cosas, no fué historiador del pensamiento político, ni de las instituciones políticas españolas. Lo que acertó a conocer en estos ramos fué fruto de su poderosísima intuición y de la genial capacidad adivinatoria que empiedra sus escritos con diamantes resplandecientes de verdad; nunca de un estudio sereno y reposado de la tradición política española. Las páginas más insignes de ella, el tostadismo salmantino, los vislumbres de Fer-

[4] RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema*, 145.

nando de Roa, la teoría de la libertad tomista de Mieres o Marquilles, el concepto luliano de la misión, la pervivencia de los sistemas de libertades concretas en Navarra o en Cerdeña, son cosas que desconocía por entero. Bastante fué la suya aquella empresa inaudita de abrirnos los filones de la tradición, de enseñarnos la fertilidad de nuestro saber propio, para pedirle que encima nos alumbrara los principios y nos aclarase las realidades de la tradición política de las Españas. Zapando sin cesar para aventar osamentas culturales, no tuvo tiempo para desenterrar normas políticas; lo único que hizo fué decirnos, eso sí, la manera en que habremos de proceder para desenterrarlas.

De esa disparidad entre su acción cultural española y su alejamiento del estudio del pensamiento político español, resulta la aparente incongruencia de que fuese un tradicionalista en lo cultural y quedase por canovista o maurista en lo político, sin pisar los suelos del auténtico tradicionalismo político español: del carlismo. Teniéndole a la vera, no llegó a entenderle. Fué el primero en tropezar en el equívoco de que se lamentó cuando escribía: «La historia literaria del siglo XIX en España está mal sabida y mal entendida por casi todos, y además llena de injusticias y de olvidos que es preciso reparar. No parece sino que la cercanía de los objetos engaña los ojos y extravía el juicio de los contemporá-

neos. Vivimos sin conocernos unos a otros, por lo mismo que nada creemos conocer mejor» [5].

Palabras que condenan por anticipado aquel su doble juicio crepuscular sobre el carlismo, para él tan próximo en el tiempo y en la orientación cultural, pero al que por completo desconocía. «Cuando Quadrado llegó a la arena política publicando en 1842 sus primeros artículos en *El Católico* y fundando en 1844 *La Fe*, dos bandos poderosos y encarnizados, después de haber lidiado sin cuartel ni misericordia en los campos de batalla, permanecían irreconciliables, ceñudos y rencorosos, como separados por un mar de sangre y por un abismo de ideas todavía más hondo. Decíase el uno representante de la tradición y heredero de la España antigua, y no puede negarse que en parte lo fuera, si bien por fatalidad de los tiempos, al resistir el empuje de la revolución demoledora, pareció identificar su causa con la de las instituciones caducas y condenadas a irremediable muerte, y se constituyó en defensor, no de una tradición gloriosa cuyo sentido apenas comprendía ni alcanzaba como no fuese de un modo vago e instintivo, sino de los peores abusos del régimen antiguo en su degeneración y en sus postrimerías. Con esto die-

---

[5] MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Quadrado y sus obras.* En *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria.* Madrid. CSIC, V (1942), 196.

ron aparente justificación a los del partido adverso, que pensando y sintiendo con el espíritu de la revolución francesa, radicalmente hostil a todo elemento tradicional e histórico, confundían bajo el mismo anatema los principios fundamentales y perennes de nuestra vida nacional, y las corruptelas, imperfecciones y escorias que el transcurso de los siglos y la decadencia de los pueblos traen consigo» [6].

Para Menéndez y Pelayo el carlismo era el absolutismo dieciochesco y, desconociéndole, le negaba ni más ni menos que negó el liberalismo décimonónico. Su alma, apasionadamente tradicionalista, no se percató de que aquel puñado de tradicionalistas políticos no tenía nada que ver con el absolutismo, ni cayó en la cuenta de que eran los lógicos propagandistas políticos de su tradicionalismo cultural. Mentira parece que a hombre tan esplendorosamente agudo y tan ducho en catalogar hombres e ideas, escapara es hecho patente que hoy nos ha puesto de relieve Federico Suárez Verdeguer: el de que ya en 1814 Bernardo Mozo de Rosales o quienquiera fuese el redactor del *Manifiesto de los Persas*, de donde el carlismo arranca aun antes de ampararse en los derechos dinásticos de don Carlos María Isidro, contrapone al liberalismo y al

[6] MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Quadrado y sus obras*, 211-212.

absolutismo una postura al par inédita y viejísima: la monarquía tradicional [7].

Menéndez y Pelayo, por el contrario, confundía a los realistas, o tradidionalistas de 1814, con los absolutistas del siglo XVIII [8], desconociendo que el carlismo encarnaba políticamente la misma tradición de las Españas que él restauraba en lo cultural. Por vivir entre los muertos, a fuerza de mirar perspectivas pasadas, se le escapó la perspectiva del horizonte contemporáneo y confundió los contornos de los hombres con los de las ideas en la barahunda ininteligible de la desmochada monarquía de la Restauración canovista. Certero en el alumbramiento de nuestra tradición cultural, no tuvo tiempo de ahondar en nuestra tradición política ni supo siquiera quiénes enarbolaban sus estandartes.

El auténtico menéndezpelayismo

Ignorando por la vía del estudio la tradición política nuestra y alejado de los portaestandartes políticos de ella, la actitud de don Marcelino

[7] Federico Suárez: *La crisis política del Antiguo Régimen en España* (1800-1840). Madrid, Rialp, 1950. Páginas 57-94.

[8] Marcelino Menéndez y Pelayo: *La historia externa e interna de España en la primera mitad del siglo* XIX. En *Estudios y discursos*. VII (1942), 247.

fué profundísimamente eficaz en lo cultural, documentada cual ninguna y creadora de un universo de verdades sacado titánicamente de las garras del olvido; pero en lo político quedó en intuición, mera intuición. Rafael Calvo Serer propone como fórmulas máximas el epílogo de los *Heterodoxos* y el brindis del Retiro; pero cuando don Marcelino los expresaba, apenas rasaba en los cinco lustros y andaba en los comienzos de su gigantesca carretera literaria. Si nunca se apartó de lo que en ambos documentos propugnara, tanto mejor, porque ello implica que, dando de lado a la especulación política y concentrado en el ámbito cultural, no sometió a revisión sus ideas juveniles, ya que con ellas tenía bastante para sus fugaces contactos con la vida diaria, metido en su tarea de desenterrador de verdades culturales.

E incluso el brindis del Retiro es, más que nada, la manifestación de que su pensamiento coincidía «con las grandes ideas que fueron alma e inspiración de los poemas calderonianos» [9]. Y su contenido es una síntesis, ciertamente magnífica como suya, mas deducida de la lectura de Calderón por un sabio de veinticinco años, nunca el resultado de estudios especializados.

No cabe dudar que si don Marcelino hubiera vertido sobre la historia del pensamiento político

---

[9] MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Brindis del Retiro*. En *Estudios y discursos*. III (1941), 385.

español aquellas sus capacidades incomparables, la respuesta habría sido harto dispar y sus posturas muy distintas. Por eso sería peligroso desvío suponer que el menéndezpelayismo político consiste en deducir del Maestro una ideología en lugar de una orientación, sujetándose a las palabras lanzadas en campos dispares a la historia del pensamiento político, en lugar de procurar llevar a cabo la empresa que el Maestro no tuvo ocasión de realizar: la historia de la tradición política española.

Paréceme que no es lícito sacar de los escritos de don Marcelino lo que él mismo no quiso poner en ellos y que la más cabal testamentaría de su ingente hazaña redescubridora es seguir velas adelante por los inexplorados mares de nuestra historia política. Hay que ver a España tal como fué, que eso quiso él, despabilarla de oscuridades y falsías, limpiarla de escorias y de interpretaciones torcidas; no empeñarse en reducir nuestra tradición al modo en que él la vió, porque él no tuvo tiempo para desvelárnosla. Hay que admitir hoy sus intuiciones geniales, pero sin aferrarse a ellas, antes profundizando en el ayer con cautela de aceptarlas o corregirlas según los hombres o los hechos canten. Hay que ir directamente a los libros viejos, esquivando ese planteamiento de las polémicas presentes, que nunca van más allá de Donoso o de la Institución, de Balmes o de Ortega. Hay que son-

dear en los siglos pretéritos para averiguar si hubo o no creaciones políticas hispanas y si, habiéndolas, han dejado o no huellas fehacientes.

El mejor menéndezpelayismo político será no el que se aferre a los libros del Maestro en cuanto historiador de la filosofía o de las letras, sino el que rehaga la historia de la tradición política española empleando los mismos criterios que don Marcelino empleó para rehacer la historia de las ideas estéticas o los orígenes de la novela entre nosotros.

Solamente obrando así, consumiendo años tras años en el empeño redescubridor de esta parcela de nuestra historia, que él únicamente por intuiciones conociera, podremos algún día repetir sus mismas esperanzadas palabras agoreras, tan certeramente recordadas por Rafael Calvo Serer, de que «pueblo que no sabe su historia es pueblo condenado a irrevocable muerte. Puede producir brillantes individualidades aisladas, rasgos de pasión, de ingenio y hasta de genio, y serán como relámpagos que acrecentarán más y más la lobreguez de la noche. Hoy, ¿por qué no decirlo?, caminamos a ciegas, arrastrados por un movimiento del cual no podemos participar enérgicamente; agotando en esfuerzos vanos, indisciplinados y sin método, fuerzas nativas que bastarían acaso para levantar montañas, afanándonos en correr tras todo espejismo de doctrina nueva, para encontrarnos burlados luego

y emprender la misma carrera, siempre atrasados y siempre punzados y mortificados por la conciencia de nuestro atraso; que no se cura, no, con importaciones atropelladas, con retazos mal zurcidos de lo que se desecha en otras partes, ni menos con el infame recurso de renegar de nuestra casta y lanzar sobre las honradas frentes de nuestros mayores las maldiciones que sólo deben caer sobre nuestra necedad, abatimiento e ignorancia» [10].

---

[10] *España, sin problema,* 139.

II.—LA TRADICION DE LAS ESPAÑAS

"Vuelvo a mí mismo al cabo de los años, después de haber peregrinado por diversos campos de la moderna cultura europea, y me pregunto a solas con mi conciencia: "¿Soy europeo? ¿Soy moderno?" Y mi conciencia me responde: "No, no eres europeo, eso que se llama ser europeo; no, no eres moderno, eso que se llama ser moderno..."—MIGUEL DE UNAMUNO.

Europa y las Españas

Muchos de los intérpretes de la Historia de España han juzgado que nuestra condición era la de europeos. Motivos de geografía o deseos de no eludir criterios sugestivos por sencillos, encarrilaban las imágenes por la de una partición del universo, dentro de la cual España formaba parte de la península ibérica y ésta se encontraba sita en el extremo sudoccidental del continente europeo. No caían en la cuenta de que Europa dejó hace tiempo de suponer una consideración geográfica para alzarse a contenido de concepto histórico. No es lícito ver en Europa a la hija de Agenor raptada por Júpiter, ni a la hermana del argonauta Eufemo, ni a la oceánida gemela de Asia, como pretendían las antiguas mitologías clásicas; pero tampoco una entre las

cinco partes en que suele dividirse el mundo, más o menos adosada a Asia, al decir de Humboldt, o independiente, en el sentir de Ritter. Cuando hoy se habla de Europa, se alude a «lo europeo»; esto es, se da al vocablo un sentido cultural, y, por tanto, histórico, que resulta ineludible concretar.

Fué Christopher Dawson quien con geniales trazos presentó la aparición de Europa en un momento temporal determinado, sentando era producto de la historia. Al correr del siglo XI de nuestra era aparecían varias las culturas que se disputaban el suelo de Occidente: la arábiga de la península ibérica, la bizantina anclada al este del Mediterráneo, la de eslavos, baltos y fineses, y, por último, la cultura nórdica del noroeste, más o menos coincidente con los linderos del imperio carlomágnico. Siendo esta cultura de cuño franco la que, al expandirse, fraguó el sentimiento cultural europeo, el de la civilización en cuyo seno nos encontramos los españoles [1].

Del magistral análisis de Dawson queda cierto resultado concluyente: la separación entre la geografía y la historia de Europa, si se quiere dilucidar qué cosa Europa sea. Con otra consecuencia implícita: la de que Europa es un concepto histórico y, a causa de ser histórico, un

[1] CHRISTOPHER DAWSON: *The making of Europe. An Introduction to the history of European Unity*. London, Sheed and Ward, 1939, págs. 284-285.

concepto polémico; es un tipo de civilización, un estilo de vivir, una concepción de la existencia, lo que los alemanes llamarían una «Weltanschauung".

Quienes se agrupan bajo ese signo de civilización no se hallan asentados solamente en las tierras de Occidente en que tal tipo de vida se formó. El canadiense o el «yankee» en América, el sudafricano en Africa y el australiano en Oceanía prolongan en tierras lejanas los mismos módulos vitales y se sienten parte integrante de los usos, de la cultura y hasta de una comunidad lingüística que en las tierras del Occidente europeo tuvo su cuna.

Las diferencias con el punto de vista de Dawson comienzan cuando se va a aclarar el contenido de ese tipo de civilización. Para él la civilización moderna, posterior a la ruptura luterana del orbe jerárquico medieval, no es sino prolongación lógica de este ordenado sistema de pueblos que se llamó la Cristiandad; opinión no de extrañar en quien, pese a la extraordinaria lucidez de ideas que le distingue, vive inmerso en ese extraño horizonte inglés, donde en tanto grado se conservaron las formas de la vida medieval, aunque sólo fuera por cauce del discurrir externo de los acontecimientos.

Mas para nosotros, que no conservamos únicamente las formas encauzadoras de la vida medieval, sino, además, sus contenidos mismos, la

continuidad entre el mundo cristiano y el mundo moderno se nos antoja sobremanera discutible. Baste que un español cualquiera de nuestro tiempo se asome más allá de los Pirineos, y no digamos más allá del Rhin o del Canal de la Mancha, para que palpe el contraste, no ya de las formas de existencia suyas frente a las del ambiente, sino de su tempero frente a los de los hombres de aquellas tierras. La perduración sobre suelo ibero de unas temáticas humanas a lo cristiano y medieval, rotundamente distintas de las que abundan en Alemania, Francia o Inglaterra es algo que salta a la vista, en cuanto por debajo de la falsa costra de las educaciones análogas lleguemos a herir alguna fibra sensible, cual la concepción de Dios o la concepción de la mujer.

Contraste que salta con no menor viveza cuando se coteja al hombre de Estados Unidos o de Canadá con el que habita desde Río Grande del Norte para abajo. El mejicano o el argentino, el brasileño o el cubano todavía repiten hoy reacciones parecidas, porque proceden de un mismo peculiar temple de ser.

De cuyas diferencias resulta, ya al primer contacto con el problema, cómo no es dable unificar Occidente, el Occidente de los siglos cristianos que los pueblos hispanos perpetúan, con el tipo nuevo del «europeo» moderno. Se ha repetido hasta la saciedad que Europa acababa en los Pi-

rineos, y ello es cierto con tal que no se suponga, dentro del simplismo del bachiller de primer año, que después de Europa comenzaba Africa; pues lo que empieza en los Pirineos es el Occidente preeuropeo, una zona en donde aun alientan vestigios arraigadamente tenaces de la Cristiandad que allí se refugió después de que fué suplantada en Francia, Inglaterra o Alemania, por la visión europea, secularizada y moderna de las cosas.

En contra del parecer de Dawson, pertinente a un inglés, es fácil sentir primero y comprender luego en tierras españolas que el tipo de civilización brota en el ocaso de la Edad Media, precisamente sustituyendo al de Cristiandad por consistir en el retorno a determinadas maneras precristianas de vivir. Fórmulas nuevas que implican negar las tablas de valores del mundo medieval; Europa no nace en el círculo de Carlomagno, que es la restauración del imperio cristiano en jerarquización orgánica de pueblos, más tarde presidida por los emperadores germánicos; Europa nace, por el contrario, al conjuro de las ideas por antonomasia llamadas modernas, en la coyuntura de romperse el orden cerrado del medievo cristiano. La Edad Media de Occidente desconocía el concepto de Europa, porque sólo sabía de su antecesor: el concepto de Cristiandad.

EUROPA

Esa contradicción con la circunstancia que incita al hombre ibero o al de Suramérica contra el inglés y contra el «yankee», ¿es apenas sentir? O, por el contrario, ¿tiene eco en realidades históricas capaces de explicar aquellos sentimientos?

La respuesta vendría si fuera posible señalar en qué matices el mundo moderno, que es Europa, difiere del orbe medieval, que los pueblos cristianos perpetúan.

Tal esquema pudiera ser el siguiente:

La Cristiandad concibió al mundo como agrupación jerárquica de pueblos, entrelazados según principios orgánicos, subordinados a los astros de San Bernardo de Claraval, al sol del Papado y a la luna del Imperio. Las numerosas herejías eran traídas y llevadas por el vendaval de los tiempos sin alterar la quietud serena y total del cielo teológico adonde alzaba los ojos una multitud transida de fe. Las luchas enconadas no obstaban a la unidad de los sentires y, por encima de los nubarrones, se encendía la claridad de un ansia de hermandad, azuzada cuando el contacto con los enemigos de Cristo enardecía a los pueblos de frontera, como en Hispania, o a los cruzados caminantes armados en Palestina. Dentro de la Cristiandad, la superiori-

dad del Imperio era reconocida por los príncipes y los reyes; dentro de cada señorío los hombres se ordenaban también en escala de gremios, cofradías y estamentos, en sus calidades asimismo membradas de clérigos, caballeros y populares. Tan adentrada estaba en las conciencias la idea de la jerarquización de los pueblos, que se tenía en cuenta hasta para establecer el derecho de precedencia a sentarse en los concilios; la donosa intervención del conde de Cifuentes en nombre de Juan II de Castilla contra los embajadores del rey de Inglaterra en el concilio de Basilea en 1435, es botón de muestra al cual pudieran añadirse otros muchos. Francesc Eiximenis llega a dar el cuadro jerarquizado de los reinos cristianos. Es que la «pax christiana» provenía de un encadenamiento de sistemas políticos, no de cierto equilibrio más o menos estable, o sea inestable, de las alianzas.

La Cristiandad muere para nacer Europa cuando ese perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas de parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la Cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y en Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia. Desde 1517 hasta 1648 Europa

nace y crece, y a medida que nace y crece Europa, la Cristiandad fallece y muere.

La primera ruptura la opera Lutero, verdadero padre de Europa. Porque la herejía luterana es igual que muchas de las herejías medievales en la calidad de la materia herética, e incluso repite a la letra alguna de ellas, como la de Wyclefr y Huss en la concepción carismática del poder político, en negar la transustanciación eucarística y en exaltar los ánimos de los campesinos en las guerras de los «lollards» o en la «Bauernkrieg»; empero se diferencia entre todas por la gigantesca difusión y el arraigo que le brinda ocasión propicia. Mientras la Cristiandad medieval anterior a Lutero era, pese a las fisuras, edificio político cimentado sobre la unidad de la fe, a partir de Lutero tal unidad será imposible. Después de Lutero, al desaparecer la unidad de fe, muere el organicismo espiritual de la Cristiandad, para ser sustituído por Europa, equilibrio mecanicista entre creencias diferentes que coexisten. Secuela directa de la instauración del libre examen; en vez de una fe única, la parigual consideración de las creencias; en lugar de la misma visión de los textos sagrados, tantas interpretaciones como lectores; el libre examen es el mecanicismo formal de la armonía externa entre los creyentes, en vez del cuerpo orgánico de la Iglesia que sirvió para columna vertebral de la Cristiandad medieval.

A la pérdida de la unidad de las conciencias se añade la paganización de la moral; tal es el maquiavelismo. Era para la Escolástica la «virtus» freno al apetito, dominio de las pasiones, contención de los impulsos; para Maquiavelo la «virtù» será lo que fué en la paganía anterior al Cristianismo, a saber: ambición domeñadora de la suerte adversa, espada que corta la urdimbre de la fortuna enemiga, poder que se justifica sin escrúpulos por el mero hecho de ser poder. Con haber pasado desde el latín al italiano, la raíz lingüística ha pasado desde el Cristianismo al paganismo; y, al justificarse por sí sola la voluntad imperiosa, al trocar a la «virtù» en nuevo criterio ético, Maquiavelo ha sustituído la ética orgánica de la Escolástica que refería las acciones del hombre al juicio de Dios por otra ética pagana, en la que lo bueno y lo malo resultan del choque o del equilibrio mecanicista entre voluntades ansiosas de poder. Maquiavelo es otro padre de Europa: tal como Lutero separó al hombre de Dios en su faceta terrena a fuerza de entregarle maniatado a Dios en su etapa postmortal, así Maquiavelo ha separado a la ética de sus cimientos religiosos. La virtud es la «virtù», o sea, la fortaleza que rinde los sucesos a la voluntad del hombre en un juego de fuerzas estrictamente mecánico; y la sociedad resulta constituída en torno a la constelación de fuerzas que predomina cuando este nuevo pagano que

es «l'uomo virtuoso» vence a la inconstancia de la fortuna adversa.

El mecanicismo que Lutero produce en las conciencias y el mecanicismo que Maquiavelo traslada a las conductas, será nuevo mecanismo en la política cuando Jean Bodin seculariza el poder en su teoría de la «souverainité». Para acabar con las pugnas entre católicos y protestantes en Francia surge un tercer partido, el de los «políticos», que proclama la neutralización del poder real separándole de cualquier contenido religioso y, por ende, la posibilidad de obedecer a un príncipe sin tener en cuenta a Dios, en relación directa y neutra del súbdito con el soberano. Como semejante corriente, defendida en *Les six livres de la République* y que recogía la herencia absolutista de los romanistas de la escuela de Tolosa, degeneró en absolutismo, creciente hasta 1789 y cuya máxima expresión sería la inscripción que Luis XIV mandó colocar en el Salón de los Espejos de su palacio de Versalles: «Le roi gouverne par lui-même», reflejo de aquella otra de «L'Etat, c'est moi», que tanta fortuna tuvo. Un absolutismo que destrozaba la armónica variedad del cuerpo social cristiano para robustecer el poder del gobernante, y que, por tanto, supone otra nueva ruptura de orden orgánico medieval, por sustituir al cuerpo místico de la sociedad cristiana tradicional por un nuevo equilibrio mecánicamente apoyado so-

bre el cetro todopoderoso de los reyes del despotismo ilustrado.

Mecanicista es también la nueva filosofía del derecho de Hugo de Groot y de Thomas Hobbes, nuevo derecho natural suplantador de aquel derecho natural de la Escolástica que se fundaba en el orden medido de la creación. Lo que separa a Grocio de Santo Tomás o a Hobbes de Duns Scoto es, precisamente, que con los pensadores del siglo XVII principia la secularización de la filosofía del derecho, consistente en ver en el derecho natural apenas la ley interna de los funcionamientos mecánicos de una máquina. Donde Santo Tomás consideraba el orden universal regido por normas que su Creador dictó, Grocio no ve más que un orden sujeto a leyes que se cumplen independientemente del Autor de la Naturalza. Donde Duns Scoto refería el orden a la voluntad divina, Hobbes considera apenas la voluntad humana separada del orden que la voluntad divina creó. Al eliminar a Dios de las dos concepciones tomista y escotista, intelectualista y voluntarista, de la Escolástica, conclúyese con el principio divino que media en orgánico desenvolvimiento la estructura del derecho natural, para referirlo a equilibrio mecánico de fuerzas entendidas racionalmente por Grocio o descritas puntualmente por Hobbes.

Y, finalmente, es asimismo mecanicista la marcha de las instituciones políticas europeas,

contrarias al organicismo cerrado del «corpus mysticum», que fué la Cristiandad medieval. En la política interior, al absolutismo demoledor de los reyes sucederá: o el absolutismo demoledor de las democracias, o el sistema de frenos y contrapesos mecánicos de Montesquieu; en la política internacional, desde los tratados de Westfalia, el juego de las relaciones entre las potencias será un sistema de equilibrios de alianzas y contraalianzas.

Europa es mecanicismo, neutralización del poder, coexistencia formal de credos, paganización de la moral, absolutismos, democracias, liberalismos, guerras nacionales o de familias, concepción abstracta del hombre, Sociedad de Naciones, ONU, parlamentarismo, constitucionalismo liberal, protestantismo, repúblicas, soberanías limitadas de príncipes o de pueblos. La Cristiandad era a su vez organicismo social, visión cristiana del poder, unidad de fe católica, poderes templados, cruzadas misioneras, concepción del hombre como ser concreto, Cortes representativas de la realidad social entendida cual cuerpo místico, sistemas de libertades concretas. O sea, pese a la unidad que postula Dawson, dos civilizaciones y dos culturas contrarias: Europa, la civilización de la Revolución; la Cristiandad, la civilización de la Tradición cristiana.

Las Españas

Desde 1517 hasta 1648, desde Lutero hasta Münster, Europa crece y la Cristiandad agoniza; esos ciento treinta y un años son el orto de la civilización europea y los estertores de la civilización cristiana.

Pero no fué llano ni sin luchas el triunfo de la Revolución que Europa es. En el rincón sudoccidental del Occidente, allá donde terminaban los confines geográficos del orbe antiguo, un puñado de pueblos capitaneados por Castilla constituía cierta Cristiandad menor y de reserva, arisca y fronteriza, que se llamó las Españas, tensas en el combate diario contra la amenaza constante del Islam.

Eran estos pueblos varios y diversos. Andalucía había sido ganada para Castilla en los días del siglo XIII, cuando San Fernando bautizó con aguas del sagrado Betis las somnolencias milenarias de los hombres de la tierra santa. Las tribus vascas infrapirenaicas habían venido poco a poco a unir sus esfuerzos a la capitanía castellana, y desde principios del siglo XVI regalan a las Españas lo mejor del tesoro secular del patriarca Aitor. El círculo celta de Occidente, escindido un día del siglo XII, es unidad de fe bajo Felipe II, demostrada por la más soberbia cabeza de la historia del pensamiento portugués,

por Gerónimo Osorio. La federación catalano-aragonesa, cuna altísima de las libertades políticas, acopia sus afanes para la empresa española. En el siglo XVI, merced al entrenamiento ocho veces secular de la Reconquista, somos el único bastión de la Cristiandad y los solos en encontrarnos «en forma» para el excelso deporte de defender la catolicidad romana. Por eso dimos el ejemplo de que por las llanuras lombardas o por los pantanos flamencos, por tierras nuevamente sabidas en la India antigua o por pedazos del planeta desconocidos para los geógrafos clásicos, hombres rudos y violentos sirvieran al Cristo, por humanos capaces de caer en todos los pecados de la carne, más por hispanos incapaces de pecar contra el primero de los mandamientos de la ley de Dios, en la más portentosa gesta de que hay recuerdo en memoria de nacidos.

El resultado fué el agotamiento, hermano gemelo de la derrota, pero no el vencimiento espiritual. Cerrando filas combatieron los hispanos contra la Europa que venía, en defensa de la Cristiandad que agonizaba, en defensa del sentido cristiano de la vida, en defensa de la estructura jerárquica de los pueblos, en defensa de una ordenación social fundada en libertades concretas. «Nosotros tuvimos—ha escrito Vicente Palacio Atard—un programa político con validez para el mundo entero. Nosotros, los que no so-

mos europeos, los que vivimos aislados detrás de los Pirineos. Y no solamente lo tuvimos, sino que hicimos más: lo sostuvimos. Queríamos un mundo cuyas relaciones internacionales estuviesen asentadas, no sobre los débiles pactos surgidos de la conveniencia del momento, de los atropellos unilaterales de los poderosos, sino que las bases del orden internacional se cavaran en la idea de la *universitas christiana*» [2].

Verdad es que la tensión de una actitud constante de lucha fué perjudicial para las instituciones libres en algunos pueblos, como en el reino de Aragón; pero el espíritu seguía siendo el medieval, pese a los incipientes desmanes de un absolutismo postizo, y en lo esencial continúa la vieja temática de las instituciones forales: en Cerdeña, hasta 1700; en Cataluña, hasta 1716; en Navarra, hasta 1841.

Contra la marea creciente de la Europa, cada día más robustecida, la monarquía federativa y misionera de las Españas no quiso ceder ni una pulgada y cuando cedió fué por no poder resistir más la contienda; de ahí nuestra caída vertical y rapidísima, vertiginoso despeñarse en un abismo. Juzgando con criterio de cruzados, no se avinieron a entender la derrota ni a prever el agotamiento. Nuestros abuelos procedieron co-

[2] VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII.* Madrid. Rialp, 1949. Páginas 194-195.

mo hidalgos pródigos más que como políticos prudentes, prefiriendo derrochar a ahorrar, tanto más que derrochaban generosidades heroicas al servicio de la más enhiesta de las empresas que caben en sueños de caballero: la defensa de la fe católica.

Castilla impuso su sello y arrastró tras de su locura hidalga al pausado comerciante catalán, al arisco sardo, al soñador napolitano, al indiferente andaluz, al vasco sencillamente valeroso y al gallego o al portugués de estirpes celtas. Todo fué heroico, y la mayor heroicidad ésta de sacrificar conscientemente la historia válida a la suprahistoria ennoblecedora, quemando siempre las naves en repetido holocausto igual al de Hernán Cortés. Por las vértebras del imperio corre la opinión de Fernán Pérez de Guzmán, profética explicación de nuestras maneras políticas: «E, a mi ver—decía ya en el siglo XV—, este extremo de prodigalidad, aunque sea vicioso, es mejor o menos malo que el de avaricia, porque de los grandes dones del pródigo se aprovechan a muchos e muestran grandeza de corazón» [3].

De nuestra prodigalidad se aprovechó la humanidad, y gracias al defecto hidalgo de la generosidad ilimitada se reza al Dios romano en el corazón de Europa y vienen a su oriente los

[3] *Generaciones y semblanzas.* Madrid. Espasa, 1924. Páginas 51-52.

pueblos coloreados que moran en remotas lejanías. En aluvión de entusiasmos, Castilla arrastró a los demás hispanos por los senderos de las prodigalidades al servicio de la fe. Tal vez otra hubiera sido nuestra suerte si la hegemonía hubiese recaído en manos del Principado catalán, como muy bien habría podido suceder sin los errores de la política ultrapirenaica de Jaime I el Conquistador; pero hasta la máxima jornada de la expansión catalana en la primera mitad del siglo XV fué presidida por un castellano a machamartillo cual Alfonso V, y los hechos dicen fué Castilla la capitana, y capitana insigne de cruzados.

Quevedo ya nos declara la derrota psicológica en su *España defendida y los tiempos de ahora, de las calumnias de los noveleros y sediciosos*. La fecha de este escrito es simbólica: 1609, el mismo año de la forzada tregua con las Provincias Unidas, el año triste del primer aldabonazo de los desalientos. Y en ella Quevedo no sale de preguntarse el porqué de la universal animadversión contra su Rey. ¡Cuán hondo desaliento y qué temblor de angustias presentidas vibra cuando este hidalgo que todavía no cumplió los treinta años llama a su patria «desdichada España»!

La derrota militar a lo largo de sesenta años, iniciada en Rocroy, se cumple diplomáticamente en los tratados que inicia el doble pacto de

Westfalia, el comienzo de nuestros «98», como con frase feliz ha definido Ernesto Giménez Caballero los peldaños de nuestra decadencia, aunque luego no sea tan seguro en discernir cuáles sean [4].

El desencanto de la derrota apenas si cala en aquellos hidalgos, generosos hasta la inconsciencia. Don Quijote sigue creyéndose caballero al rodar por los suelos ; y los varones de las Españas, castellanizados hasta el quijotismo, repiten tozudos su hostilidad contra la Europa vencedora, confiando en que los paladines del Señor han de recibir ayuda, incluso milagrosa, de lo alto. Perdida la supremacía en el mundo, arrinconados en el odio y el desprecio de la Europa triunfadora, siguen tenazmente agarrados a los principios de su hidalguía, empeñados en no ser europeos. Entre la dignidad y el poderío, optan por la dignidad ; entre la fe y el comercio, abrazan la cruz por honra y consideran el mercadear como una afrenta; idealistas, quiméricos, endiosados, a fuerza de tener las pupilas ebrias de azules de cielo, van dando tropezones por el barro de las cancillerías o de los campos de batalla.

No cabe mayor contradicción que las mentalidades hispana y europea a lo largo del siglo XVII.

---

[4] ERNESTO GIMÉNEZ CABALLERO: *Genio de España.* Madrid, Ediciones de "La Gaceta Literaria", 1932, págs. 27-28.

Prospera Amsterdam mientras decae Sevilla ; y fanatismo contra fanatismo, protestantes y católicos se contemplan al acecho en contienda de incomprensiones que todavía sigue latente.

Hace pocos años, cuando comencé a estudiar los hilos culturales entre España y Escandinavia, puse de relieve un hecho que simboliza esta contraposición : la actitud de asombro atónito con que el hidalgo español, de sangre goda y fe romana, mira a los súbditos de Gustavo Adolfo, prototipos de hidalguía por sus purísimas sangres góticas, pero manchados de la más torpe de las manchas que deshonran al caballero : la herejía [5]. Actitud atónita que en el otro extremo reflejan también los suevos y que es índice de la más difícil de las problemáticas que pudieron alterar la serenidad de aquellos pechos creyentes y ennoblecidos.

Miguel de Cervantes puso en boca de su héroe máximo las máximas de la hidalguía heroica de las Españas castellanizadas, colocando la voz de la cordura en el capellán aragonés de los duques. Lo que el capellán dice era la voz de la sensatez de quienes veían venir la derrota inminente si no se renunciaba a aquel empeño colosal y pródigo de hacer suprahistoria empeñándonos en detener la rueda de los tiempos, ahora

[5] En mi libro *Doce nudos culturales hispano-suecos.* Salamanca, Universidad, 1950.

que los relojes marcan horas de Europa y no horas de Cristiandad. «Y a vos, alma de cántaro —dirá sensatamente el capellán—, ¿quién os ha encajado en el cerebro que sois caballero andante y que vencéis gigantes y prendéis malandrines? Andad enhorabuena y en tal se os diga: volveos a vuestra casa, y criad vuestros hijos, si los tenéis, y curad de vuestra hacienda, y dejad de andar vagando por el mundo, papando viento y dando que reír a cuantos os conocen y no os conocen» [6].

Pero las Españas seguían metidas a redentores de pueblos que, herejes o paganos, no dejaban redimirse, y a los reparos anejos a los primeros desalientos respondían por Don Quijote despreciando la sensatez en nombre de la heroicidad, de la fe y de la hidalguía. «¿Por ventura —dice el hidalgo—es asunto vano o es tiempo mal gastado el que se gasta en vagar por el mundo, no buscando los regalos de él, sino las asperezas por donde los buenos suben al asiento de la inmortalidad? Si me tuvieran por tonto los caballeros, los magníficos, los generosos, los altamente nacidos, tuviéralo por afrenta irreparable; pero de que me tengan por sandio los estudiantes, que nunca entraron ni pisaron las sendas de la caballería, no se me da un ardite; caballero soy, y caballero he de morir, si place al

[6] *Don Quijote de la Mancha*, I, 31.

Altísimo. Unos van por el ancho campo de la ambición soberbia; otros, por el de la adulación servil y baja; otros, por el de la hipocresía engañosa; y algunos, por el de la verdadera religión; pero yo, inclinado de mi estrella, voy por la angosta senda de la caballería andante, por cuyo ejercicio desprecio la hacienda, pero no la honra. Yo he satisfecho agravios, enderezado tuertos, castigado insolencias, vencido gigantes y atropellado vestiglos» [7].

Tales eran las maneras de las Españas. Como suele sucedernos siempre, exageramos las cosas y, al exagerar el sentido de lo hidalgo hasta el mismo menosprecio de materia tan necesaria como lo es la hacienda, perjudicamos al ideal de la Cristiandad que decíamos servir. Fué obra del genio heroico de Castilla, siempre sediento de suprahistoria; quizás unas gotas catalanas de mayor atención para la hacienda habrían salvado a la honra del ludibrio, ahorrando a las Españas su trisecular Calvario y manteniendo esa Cristiandad que desde 1648 es mero ayer ideal sustituído por la nueva realidad: Europa. Una Europa que es la diametral negación de lo que quisimos en la historia.

[7] *Don Quijote*, I, 32.

La europeización absoluta

Los Austrias acabaron sin cejar en su empeño heroico de mantener a la Cristiandad propugnándola a usanzas castellanas. Mal empeño por demasía de idealizaciones y despego del suelo que se pisa; pero fué peor el remedio cuando, cansados del quijotismo a la heroica, fuimos intentando superarlo con el socorro de suplantarle por las tres fórmulas que sucesivamente han ido imperando en la Europa vencedora: el absolutismo del siglo XVIII, el liberalismo del siglo XIX y el totalitarismo del siglo XX.

Cuando Carlos II signó su testamento, simbolizó a su monarquía católica e hidalga en sus palabras: «Yo no soy nada». Pero cuando Luis XIV dijo, sea cierto o leyenda, que «ya no había Pirineos», proporcionó contenido a la vaciada monarquía: el absolutismo francés, entonces fórmula política de Europa.

El remedio habría sido no caer en el deslumbramiento delante de la Francia todopoderosa, sino aceptar la fórmula del marqués de Villena cuando en 1701 pretendió la convocatoria de Cortes en Castilla para algo más que para la escueta formalidad de la jura real. Era la tesis del marqués de Villena la solución hispana frente a la extranjerización; pasadas las etapas de violenta lucha y reconocida la victoria europea, restable-

cer las instituciones que oscureció la tensión constante de las armas. Quería Villena restaurar las Cortes, deshaciendo los errores que en política interna se venían cometiendo desde Carlos I, salvando a las Españas por la vía normal de su tradición. Aquel argumento suyo de «que era razón observase el Rey los Fueros» de Castilla [8], es la más antigua de las exposiciones del tradicionalismo español y representa contra la extranjerización absolutista lo que el *Manifiesto de los Persas* representó contra la extranjerización liberal: la línea exacta de la tradición política española.

Mas Felipe V, educado en Francia, enamorado de las fórmulas que hicieran grande a su país de nacimiento, no podía consentir en el retorno a una tradición que no comprendía y que incluso era opuesta a la educación que desde niño inculcaron al duque de Anjou. Para su mentalidad absolutista, francesa y geométrica, solamente resultaba asequible la estampa de una belleza política uniforme e igualitaria, debiendo diputar contrahechos y disformes engendros aquellos fueros tradicionales de una monarquía que indefensa le traía a las manos el miedo madrileño a los poderosos ejércitos de su abuelo. Por eso, en

---

[8] Transcribe el parecer el marqués de San Felipe, VICENTE BACALLAR Y SANNA, en el tomo I, página 60, de sus *Comentarios de la guerra de España e historia de su rey Phelipe V, el Animoso*. Génova. Matheo Garbiza, s. d.

lugar de restablecer las libertades castellanas, sacrificadas en Villalar a la misión universalmente antieuropea que Castilla enarbolara, pero cuyo sacrificio era inútil desde el punto en que Castilla renunció a sus aventuras generosas, acomodó Felipe V lo excepcional de la Castilla del 1700 a sus prejuicios galos, y tuvo por mejor acuerdo transformar en absolutismo de sistema lo que fuera expediente necesario en la pugna bisecular contra Europa.

Es que Felipe V es ya un europeo sentado nada menos que en el trono de Castilla y sin la coyuntura de castellanizarse como dos siglos atrás se castellanizó Carlos I. Por eso, en vez de castellanizar a Castilla, la europeizó con arreglo al patrón de moda : al absolutismo francés. Y una vez amparada la extranjera mercancía bajo el pabellón castellano, consumó el fraude histórico extranjerizando a los pueblos de la Corona aragonesa so pretexto de castellanizarlos. El decreto firmado en el Buen Retiro a 29 de junio de 1707 es una de las fechas más trágicas de nuestra historia, por el equívoco que encierra al presentar el afrancesamiento como castellanización. «He juzgado por conveniente—dice Felipe de Anjou, europeo reinante en Castilla—así por esto, como por mi deseo de reducir todos mis reinos de España a la uniformidad de unas mismas leyes, usos, costumbres y tribunales, gobernándose igualmente todos por las leyes de Castilla, tan

loables y plausibles en todo el universo, abolir y derogar enteramente, como desde luego doy por abolidos y derogados, todos los referidos fueros, privilegios, prácticas y costumbres hasta aquí observadas en los referidos reinos de Aragón y Valencia; siendo mi voluntad que éstos se reduzcan a las leyes de Castilla, y al uso y práctica y forma de gobierno que se tiene y ha tenido en ella y en sus tribunales, sin diferencia alguna en nada.»

A estos términos del decreto se acompasa su aplicación. Felipe V, muy lejos de atenerse al consejo del marqués de Villena, quien postulaba el retorno a la tradición política auténtica de las libertades castellanas, afrancesará y europeizará las instituciones de Cataluña, de Aragón y de Valencia. Lo que en 1707 decreta para Aragón y Valencia no será aplicado por hombres formados en el espíritu de las patrias libertades; sus inspiradores serán un francés y un afrancesado: el embajador de Francia, Amelot, y el archirrenovador Melchor de Macanaz, uno de los tipos más repugnantes de toda la historia que yo conozco, símbolo de la primera oleada de los absolutistas y escépticos «a la mode», de aquellos cuyo fácil y vergonzoso destino va a ser, plaga de langostas ávidas, cebarse desde los puestos oficiales contra la carne maltratada de nuestras tradiciones populares.

Macanaz es el comisionado, munido de plenos

poderes, que va a asumir la funesta gloria de aplastar la tradición valenciana, al socaire de supuestas deslealtades al gobernante de Madrid, primer ejemplo de habilidad de la Anti-España que se repetirá después con frecuencia demasiada. Su *Informe dado al Rey sobre el gobierno antiguo del Aragón, Valencia y Cataluña; el que se había puesto desde que se las sujetó con las armas y lo que convendría remediar,* es el primer acta notarial de nuestra vergüenza y el primer testimonio solemne de cómo desde Madrid se empieza a amparar la europeización de las Españas. El párrafo 83 de este *Informe* subraya el inagotable odio del autor a las maneras de la libertad española; no contento con haberlas asesinado con violencia en los reinos de Valencia y de Aragón, pretende matarlas en Cataluña; «y convendrá—postula a 27 de mayo de 1713—cuando se haya de reglar aquel Principado igualarlo lo más que se pueda en todo a los reinos de Aragón y Valencia, y bajo las mismas reglas que para esto se han notado» [9].

Ya se hallan sentenciados a muerte los restos postreros de aquellas libertades catalanas, la expresión más elevada del buen gobierno de que hay recuerdo en memoria de los hombres; y es-

---

[9] MELCHOR DE MACANAZ: *Regalías de los Señores Reyes de Aragón.* Madrid. Imprenta de la "Revista de Legislación", 1879, pág. 22.

tán condenadas por un pedante afrancesado, traidor rabioso a la más noble de las causas de la historia. Lo que de Aragón se restablece en 1711 o de Cataluña se mantiene por el decreto de 16 de enero de 1716 es el derecho privado; del derecho público, nada, nada de aquel derecho público que es milagro y pasmo incomparables. Así fenecía, al socaire de castigo a una rebelión, el más libre de los sistemas políticos que la historia ha conocido y la más alta cima de la perfección gubernamental de todos los tiempos. Tras de haber desvanecido en 1648 los ensueños universales y cristianos de Castilla, la Europa vencedora va a entrar en nuestro seno para aplastar las libertades aragonesas.

Desde 1700, la lucha de las Españas contra Europa ha cambiado de campo de batalla. Ya se pelea en el interior. Ya no somos un manojo de pueblos que pretende perpetuar los estilos propios, sino que en nuestras minorías rectoras se suscita la rivalidad meritoria en la europeización, el anhelo de sacudirse el polvo de la historia propia.

Ya no luchamos fuera por imponer el «ordo christiano» contra el mecanicismo internacional; hacemos guerras dentro de la órbita de las alianzas y de las contraalianzas. No lidiamos movidos por ideales de fe; peleamos por pactos de familia, para contribuir al bienestar de la Casa de Borbón, agradecidos al beneficio de habernos

afrancesado. Y en el interior, la moda francesa arrasará nuestros residuos de hispanismo; los «navíos de la Ilustración» repartirán entre los grupos intelectuales más selectos de América la semilla europea que será el descrédito de nuestro maravilloso quijotismo, o enseñarán doctrinas rousseaunianas o montesquieuanas, sin acordarse para nada de las libertades nuestras, que un jurista traidor y un embajador francés han acabado de extinguir.

El pueblo se opondrá hasta el final, pese a que se prohiban los autos sacramentales, a que se expulse a los hijos de Loyola por enemigos de las Españas, que, sin embargo, encarnaban contra los ministros masones de Carlos III; a que la Corte sea un pequeño Versallès en los escándalos como en los vicios. De mi tierra de Extremadura, la tierra bronca de los conquistadores, saldrán los paladines: en el teatro, García de la Huerta; en la polémica, Forner. Aquí, en el rincón menos europeo, la tradición tenía sus teóricos; pero la ola avasalladora de la europeización ganaba adeptos día por día.

Durante el siglo XVIII contemplamos dos Españas frente a frente: la que quiere volver a sus maneras tradicionales y la que quiere ser tal cual es; la popular y la oficial, la hispana y la europea. Todavía el padre jerónimo Fernando de Zevallos piensa en 1776 que la grandeza de la

monarquía anda ligada a su color católico [10]; pero al doblar el cabo de 1800 las clases ilustradas se hallan europeizadas por completo y emprenden la tarea de derruir la España tradicional en cada uno de los pueblos españoles; en Cádiz, votando la Constitución de 1812; en tierras americanas, renegando de la unidad de las Españas. Porque el estallido que hacia 1810 disgrega en veinte pedazos el coloso imperio castellano no fué ruptura entre pueblos, sino conjunto reniego del pasado. Tanto se renegaba de la tradición común de las Españas en la iglesia gaditana de San Felipe Neri como en los conciliábulos de Caracas; unos y otros, a ambos lados del Atlántico, aspiran a la europeización, a acabar con la herencia de Castilla para copiar las maneras seductoras de Europa. El viento barre las orillas tronando con tempestad revolucionaria; y en aquel vértigo de traiciones colectivas, acunadas en la política borbónica oficial del siglo XVIII, tanto traicionaban a las Españas los europeizantes de Quito como los europeizadores de las Cabezas de San Juan. La fragmentación se produjo porque, al desaparecer los pilares espirituales de la empresa antieuropea, la unidad en

---

[10] FR. FERNANDO DE ZEVALLOS: *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas, convencidas de crimen de Estado.* Madrid, Antonio Fernández, VI (1776), 374.

la fe y la lealtad al rey, aquella unidad de las Españas carecía de razón de ser y cada pueblo se dejaba arrastrar por el señuelo telúrico de la estricta geografía.

Todos cuantos males cayeron diluvialmente sobre nosotros provinieron de haber desoído los consejos del marqués de Villena, de no haber restaurado las tradiciones políticas de Castilla, vigorizado las de los demás pueblos peninsulares y establecido análogos regímenes de libertad foral en las Américas. Por el contrario, se afrancesó Castilla, se suprimió lo que quedaba de vida libre en los reinos aragoneses y ni se pensó en educar a los súbditos americanos en nuestra tradicional libertad ; todo el empeño de Felipe V, duque de Anjou sentado en el trono de Castilla, fué, por el contrario, lograr que las anchuras de las Españas se abrieran al veneno de la europeización en boga: el absolutismo de Luis XIV.

La europeización liberal

Mas llegó un día en que esa fórmula europea fracasó también. En 1789, los mismos principios que en 1700 nos deslumbraron caen aplastados por la inexorable rueda de los tiempos. Europa condena ahora lo que antes nos enseñó por modelo incomparable. Un viento de revisiones sa-

cude el tablado y la escena francesa alza el telón para sustituir, a la comedia pausada de pelucas y de alejandrinos, el drama sangriento de la gran revolución.

Entre nosotros, el cambio de la veleta europea casi coincide con el de la invasión napoleónica y con el despertar de una reacción antifrancesa, o sea contra Europa, en las masas populares. El poco sospechoso testimonio de Rico y Amat confiesa cómo la guerra de la Independencia fué llamarada patriótica, anhelo de volver a nuestra tradición peculiar: «La idea única que agitaba aquellas ardientes imaginaciones, que conmovía aquellas almas nobles y esforzadas, no era otra que la salvación de su fe, de su monarquía, de su independencia» [11]. Es decir, el Dios, Patria, Rey de la tradición, que muy pronto enarbolará el carlismo cara al liberalismo, pues el propio autor liberal confiesa como «nadie podrá negar que los liberales de aquella época eran los afrancesados» [12].

Empero, el confusionismo que ampara a lo extraño también sirvió aquí para desvanecer la posibilidad del retorno a la tradición política propia, ahora en que proporcionaba oportuna coyuntura el fracaso de la fórmula absoluta con que Europa nos deslumbró en 1700. El campo se des-

[11] JUAN RICO Y AMAT: *Historia política y parlamentaria de España*. Madrid, Imp. de las Escuelas Pías, I (1860), 154.
[12] JUAN RICO Y AMAT: *Historia*, I, 157.

linda en tres grupos: el absolutista, que Fernando VII impondrá con puño duro hasta 1833; el liberal, que encubre la nueva europeización bajo el engañoso pretexto de que, más que algo nuevo, era la restauración de las anheladas tradiciones peculiares, y el tradicionalista, ahogado entre el absolutismo regio y el equívoco liberal.

El nuevo Macanaz que va a cometer el fraude de amparar bajo pabellón hispano mercadería política francesa es, para mejor logro del equívoco, un varón respetable, académico doctísimo e incluso sacerdote: Francisco Martínez Marina. Era el suyo un caso de espejismo, muy a tono con la ingenuidad de las ilusiones románticas, pero no por ello menos dañino, ya que desvió por segunda vez el rumbo de nuestras gentes del sendero de la tradición española. «Forma parte Martínez Marina—ha escrito Román Riaza—de aquella pléyade de españoles, los de las Cortes de Cádiz que pudiéramos llamar, que coinciden en un ideal político, pero que se alimentan al propio tiempo de una sustancia extraída de la historia española, de un tradicionalismo que no entiende la tradición..., sino que por un fenómeno como de espejismo quieren ver reflejadas en las nuevas ideas todo un programa extraído de las páginas más olvidadas de la historia patria» [13].

[13] ROMÁN RIAZA: *Las ideas políticas y su significación dentro de la obra científica de Martínez Marina.* Madrid, Tip. de Archivos, 1934, pág. 6.

Martínez Marina atinaba en pretender volver a aquellas libertades que «con la desgraciada batalla de Villalar... quedaron sofocadas para siempre» [14]; pero en sus *Principios naturales de la Moral, de la Política y de la Legislación* manifiesta que tales libertades consisten «en el establecimiento de una moral pública y de un derecho de naciones acomodado a la situación, circunstancias y luces del siglo» [15].

Que la intención quedó burlada o que fué lograda plenamente, según juzguemos a Martínez Marina ingenuo o descastado, lo canta el artículo 29 de la Constitución de 1812. La representación en Cortes tendrá lugar, no a tenor de los criterios antiguos de las libertades concretas, sino sobre la base de la población, «compuesta de los naturales que por ambas líneas sean originarios de los dominios españoles, y de aquellos que hayan obtenido de las Cortes carta de ciudadano».

Entre ese grupo de liberales ingenuos que embarullaban la cuestión repitiendo el trágico equívoco del leguleyo Melchor de Macanaz, y la testarudez absolutista del Deseado Fernando, naufragó la posibilidad de un retorno a la tradición española en los primeros años del siglo XIX. Pero

---

[14] FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA: *Teoría de las Cortes.* Madrid. Villalpando, 1813. II, 90.

[15] FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA: *Principios naturales de la Moral, de la Política y de la Legislación.* Madrid. Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1933, pág. 13.

no faltó tampoco el aldabonazo de la conciencia nacional, aunque también fuera desoído: el diputado a Cortes por Sevilla, Bernardo Mozo de Rosales, nuevo marqués de Villena, por más que con fraseología algo distinta.

Compete a Federico Suárez Verdeguer el mérito de haber analizado la valía del famoso Manifiesto llamado de los Persas, que Bernardo Mozo de Rosales, a la cabeza de un grupo de sesenta y nueve diputados realistas, presentó a Fernando VII en Valencia a su regreso en 1814. Contra los dos extremos del constitucionalismo afrancesado y del absolutismo igualmente afrancesado, el tan injustamente denigrado *Manifiesto de los Persas* es una llamada al retorno a la tradición, paralela a la que ciento trece años atrás verificó el marqués de Villena. «Recogemos nosotros este manifiesto—dicen los doctísimos historiadores Melchor Ferrer, Domingo Tejera y José F. Acedo, al estamparlo en uno de los apéndices al tomo I de su benemérita *Historia del tradicionalismo español*—íntegro..., pues bien meditado, ilumina horizontes para la comprensión de la marcha del pensamiento español, y al mismo tiempo suplirá la falta de aquellos historiadores que han confiado en que la dificultad de leerlo, por su extensión, dará ayuda a la falta de ecuanimidad que supone en ellos el omitirlo. Cuando se analiza la Constitución, cuando se habla de la cuestión foral de Navarra y Provincias Vas-

congadas, cuando se escribe lo que han de ser las Cortes al estilo español, cuando se especifica el concepto de la autoridad real, el «Manifiesto» llamado «de los Persas» demuestra que quienes lo escribieron... no eran unos domésticos de la monarquía absoluta según venía rigiendo en España, sino que a través de la confusión imperante pensaban en el retorno a las patrias tradiciones» [16].

Tarea difícil sería precisar en menos palabras con mayor exactitud la importancia prestante del largo, pero luminoso escrito de Bernardo Mozo de Rosales, diputado a Cortes por Sevilla. En sereno contraste con el estúpido espejismo que encandilara engañosamente a Martínez Marina, los «persas» saben encerrar en una frase sola el modo de quitar la careta a aquel documento gaditano, servil imitación del europeísmo liberal de 1789. «Pero mientras» los diputados de Cádiz—dice el *Manifiesto* en su párrafo 90—«tenían a menos seguir los pasos de los antiguos españoles, no se desdeñaron de imitar ciegamente los de la revolución francesa» [17].

Cara a la europeización liberal, los «persas»

---

[16] MELCHOR FERRER, DOMINGO TEJERA y JOSÉ F. ACEDO: *Historia del Tradicionalismo español.* Sevilla. Ediciones Trajano, I (1941), 240.

[17] El texto del *Manifiesto*, firmado en Madrid a 12 de abril de 1814, en la *Historia del Tradicionalismo español.* I, 273-302. Cita a la página 289.

repiten idéntico grito acuciador al que profirió el marqués de Villena, en una continuidad en la propuesta de soluciones que delata la línea segura y firme del pensamiento tradicional, vivo a pesar de las extranjerizaciones oficiales: el retorno a las Cortes, en su forma suprema de las postrimerías de la Edad Media, esto es, antes de que el orden político de gobernación castellana fuese perturbado por las exigencias de una política de combate que trajo consigo el robustecimiento exagerado del poderío real. En el párrafo 112 [18] se ve claro la fecha tope de sus ideales: la Castilla anterior a la rota de Villalar; o sea, el regreso a las fecundas tradiciones de libertades concretas, incompatibles tanto con el desaforado absolutismo de la extranjerización dieciochesca como con la desenfrenada algarabía de la extranjerización liberal. Hablan «con arreglo a las leyes, fueros, usos y costumbres de España» [19].

Es el *Manifiesto de los Persas* clarín de alerta destinado a clamar dolorosamente en el desierto. Fernando VII acepta su espíritu en el decreto del 4 de mayo de 1814; pero bien pronto reverdecen en su sangre los resabios absolutistas, ni más ni menos que en su bisabuelo habían aflorado para matar la solución a la española los resabios absolutistas de la educación de un vástago

---

[18] *Historia del Tradicionalismo español.* I, 294.

[19] Párrafo 141, *ibídem*, página 300.

real formado a la sombra del Rey Sol. Por segunda vez, en la segunda encrucijada de las oportunidades de recuperar el hilo de nuestra tradición política, los pueblos españoles se ven arrastrados por la vorágine de una europeización contraria y engañosa, oscilantes entre la inicial conservación del absolutismo y la definitiva victoria de la extranjería liberal.

Voces aisladas gritarán el dolor de esa ocasión perdida, muchas veces mutiladas de ideas y fecundadas por temblores intuitivos, al correr del siglo XIX. El carlismo militante y campesino, reacción popular y heroica de arreboles románticos; Jaime Balmes reiterando [20] letra por letra las viejas tornasoladas doctrinas del jusconstitucionalismo de Mieres y Marquilles, preteridas hasta en Cataluña; Juan Donoso Cortés, seducido por el íntimo impulso de su condición extremeña, enarbolando bajo Isabel II la misma actitud cerradamente antieuropea que en el siglo XVIII alzaran en otros terrenos mis otros paisanos Forner y García de la Huerta; Orti y Lara, aventando las pedanterías krausistas; Menéndez y Pelayo, redescubriendo nuestro patrimonio cultural, aunque ciego para las secuelas directas de su misma hazaña de desenterrador eruditísimo; los hombres del 98, buscando a palpar de manos nuestra

---

[20] *Vide* mi estudio *Balmes y la tradición política catalana.* **Barcelona. Congreso Internacional de Filosofía, 1949.**

esencia tradicional, bien que, los más, perdidos en las neblinas espesas de su positivismo filosófico o de su indiferentismo religioso... Pero el mal inicial está ya hecho y las Españas irán andando de tumbo en tumbo, acurrucadas a ambas riberas del Atlántico, los Calvarios de las gentes que truncaron la continuidad de su existencia histórica.

El dilema presente

Al fracasar en 1936 la fórmula de la europeización liberal que un necio confusionismo hiciera triunfar un siglo antes, abrióse otra vez el dilema, ahora en la tercera coyuntura: retornar a las tradiciones patrias o copiar las nuevas fórmulas de moda en la Europa extraña: el totalitarismo en sus dos maneras nacionalista e internacional, del totalitarismo fascista o del totalitarismo bolchevique.

III.—UNA TRADICION VIVA: NAVARRA



Una tradición salvada del naufragio europeizante

El naufragio de la España tradicional y antieuropea no fué, sin embargo, total en todas partes. A Menéndez y Pelayo, obseso por la reivindicación del patrimonio cultural hispano, pudo un instante parecerle entenebrecido el horizonte, no obstante la línea del abate Miguel Antonio de la Gándara o de mi paisano Juan Pablo Forner. A muchos de los contemporáneos suyos también se lo parecía, porque no entendieron la circunstancia española, ebrios de europeización krausista o perdidos en el bosque de helechos entecos de la España de 1876.

Pero, con todo, quedaba un resquicio en el mapa de nuestras instituciones por donde se salvó casi hasta nuestros días, bien que descolorida y menguada, la temática misma de las Espa-

ñas tradicionales. Igual que arroyuelo escondido entre las asperezas de la breña, el espíritu del ayer en otras comarcas fenecido corría aún por los valles de las montañas pirenaicas, embalsado en las almas de unas gentes que no habían sufrido el martillazo revolucionario truncador de nuestra historia colectiva.

El error de don Marcelino y de cuantos antes o después llevan varios siglos barajando inquietudes y atisbando soluciones para los pueblos españoles es haber planteado y resuelto sus problemáticas partiendo del dato inconcuso de que era necesario reconstruir nuestra tradición entera, desenterrándola de los archivos, casi como quien opera el milagro de soplar vida en un cadáver.

Pero el «levántate y anda» de los salvadores de ocasión era redondamente falso. Existía un pueblo cuyo suceder no menoscabó el hacha taladora y en cuya mentalidad no zaparon azadones extranjeros. Mientras el resto de las Españas se europeíza primero en el absolutismo a lo Luis XIV y luego en el liberalismo a lo 89, el reino de Navarra continuó impávido la evolución natural de su sistema político tradicional y propio. Allí prosiguió latente nuestra tradición política en la manera peculiar del reino iruñés, y por lo que en Navarra sucede es dable colegir lo que hubiere acontecido en el resto de los pueblos españoles a no haberse malhadadamente roto el hilo de las tradiciones políticas nativas.

enredados reyes y pueblos en las mallas ilusionadoras de la extranjerización.

Lo que pasó en Navarra pudo muy bien pasar en otras partes, y hasta debió pasar si aquellos otros sectores de la monarquía federativa y misionera hubieran conservado el hálito castizo suyo de la misma manera que Navarra lo conservó.

Para quienes creemos en un providencialismo, contemplando en los hechos el dedo de Dios, la continuidad tradicional en Navarra posee mucho de milagro histórico; parece como si Dios hubiera procurado darnos una lección caliente y cercana de lo que las Españas hubieran sido si al doblar del 1700 no hubieran dejado de ser. Todo cuanto se escriba acerca de la tradición política nuestra no superará a la literatura más o menos genial o más o menos barata que aparece siempre al compás de las circunstancias, pero con valor harto inferior a este hecho ciclópeamente institucional que es el ejemplo de una tradición no rota: el reino de Navarra. El primer paso para entender lo que las Españas deberían ser consistirá, por tanto, en acercarse a Navarra para sacar de allí la lección que las Españas necesitan. Porque por encima de las teorías sucesivas. que en Europa tienen cuna y sepulcro y aquí sólo alharaca simiesca, Navarra nos da la lección suprema de la realidad.

Que la consideración era fácil, no cabe la me-

por duda; que no la entendieron los hombres del XIX, incapaces de valorar tan riquísimo tesoro, verdad no menos cierta. Tres interpretaciones de Navarra conoce el pensamiento político del siglo pasado y ninguna cala en la realidad, a pesar de la evidencia de ésta.

La primera interpretación: Zuaznavar, el erudito

El más antiguo intérprete es José María Zuaznavar y Francia, prototipo del jurista a lo antiguo régimen. De sus *Memorias* [1] se infiere su vida hasta los setenta años y, lo que es más de notar, su carácter. Por lo que dice y por los datos recogidos en las secretarías de las Academias madrileñas, sabemos que nació el 17 de diciembre de 1764 y, con la puntualidad menudísima que tanto le hubiera placido, a las dos de la madrugada del día 18; que estudió en Oñate, componiendo ya antes de graduarse de bachiller un extracto en latín del *Derecho natural* de Heineccio y una *Historia rerum gestarum populi Romani cum ipsius historia juris per chronotasim breviter conjuncta*; que en 1784 pasó a los Estudios de San Isidro, de Madrid; que en 1785

[1] San Sebastián, Ignacio Ramón Baroja, 1834.

emprendió jornada a Segovia para visitar a su hermano Pablo, cadete de Artillería; que en diciembre del mismo año se le nombró sustituto de la cátedra de Derecho Natural y de Gentes de San Isidro; que en marzo de 1786 entró de letrado en el Consejo de Castilla, de donde en 1791 subió a desempeñar la fiscalía de la Audiencia de Canarias, cargo del que fué jubilado sin expediente en 1803, con motivo de haber encausado en un fraude a la Real Hacienda al cuñado de Godoy, marqués de Branciforte, y al abuelo materno de Pepita Tudó, don Pablo Catalán; que, retirado a su país natal, Fernando VII le sacó de allí para nombrarle oidor del Consejo de Navarra, recluyéndose otra vez en Hernani en 1824; que alcanzó plaza de académico correspondiente de la Academia de la Historia a 13 de febrero de 1807 y de supernumerario a 11 de noviembre de 1831, que asimismo fué creado honorario de la Española el 24 de mayo de 1821, asistiendo a varias sesiones, y pasando a supernumerario en 24 de mayo de 1831, razón por la que no figura en la lista de académicos de número; que en 1829 se le agració con una de las Alcaldías de Casa y Corte, y en 1831 con plaza en el Consejo de las Ordenes Militares, etc.

Adrede he repetido machaconamente los detalles de su biografía, porque al ser leídos así será asequible ganar idea del personaje y se entenderán los fallos de su análisis de las institucio-

nes políticas navarras. Fué Zuaznavar hombre íntegro, de los que anteponen la dignidad al rigor de la pérdida de empleos; pero también mentalidad cerrada a los cambios, amoroso del despotismo ilustrado y de la monarquía absoluta, que a duras penas y por fuerza de aquella su integridad sin transacciones rinde la voluntad a reconocer en las mudanzas revolucionarias las hijas legítimas de los principios filosóficos que tanto le sedujeron al leerlos expuestos por Beccaría o por Rousseau. El contraste, casi contradictorio, que hay en Zuaznavar entre el amor a la dorada edad de Carlos III y lo que reconoce en los textos antiguos, es casi paradigma del momento; símbolo, al fin, de un absolutista que encuentra en determinados textos de las leyes patrias del medievo coincidencias con la Constitución de 1812 y con los postulados rousseaunianos.

Igual que sus otros escritos, su *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra* delata al hombre dechado de meticulosidad empalagosa, al funcionario austero lector de Rousseau, gustador de Bentham e incluso conocedor de Carlos Luis de Haller [2], al tipo digno de pre-

[2] La teoría de la "accesión" de los súbditos al rey, expuesta en su *Compendio de la primera parte del discurso sobre el estado natural y civil del hombre, para el uso de la juventud en las Universidades*. Madrid, M. de Burgos, 1833, páginas 120-132, recuerda las tesis de la *Restauration der Staatswissenschaften*.

sidir una Sociedad Económica de Amigos del País o de rezar antes de beber el soconusco vespertino sin mengua de enhebrar algunas chanzas de marchamo enciclopedista.

Escribe de Navarra como escribió de Canarias [3] y hubiera escrito sobre Galicia o Cataluña si a Galicia o a Cataluña hubiera ido destinado. Por eso, cuando tal hombre se aproxime al sistema político navarro lo hará oportunísticamente, con oportunismo rayano en la insinceridad. Vendrá para ver hasta qué punto la situación legal de aquel pasado remoto se halla en relación con cada una de las fuerzas que entonces, en la alborada romántica, pugnan por hacerse con el timón de los negocios públicos. Oscilante entre ellas, puesto a elegir entre absolutismo y liberalismo, lo que jamás le entrará por mientes será que la estructura de la sociedad navarra gozaba de un estilo propio, el tradicional, que no coincidía con el de ninguno de los contendientes, ni con liberales ni con fernandinos. Así inaugura la línea larguísima de las incomprensiones de que Navarra viene siendo víctima.

Ignorante del mérito impar de la Navarra vecina, su procedimiento científico preludia ya el de los ciegos intérpretes posteriores. Es el siguiente: aceptación plena del orbe de ideas enci-

---

[3] Sobre Canarias escribió no menos de cinco libros, impresos entre 1803 y 1820.

clopédico-revolucionarias de las garantías inscritas en la Declaración de los derechos del hombre y de la raíz contractual de las comunidades humanas; cotejo de ese orbe de ideas, elevado a tabla reguladora de los valores históricos, con la contextura legislativa de Navarra; y concluir que, si no exactamente, existe cierta analogía entre diversos preceptos de los defendidos por la corriente revolucionaria y las leyes vigentes en la Navarra antigua. Y todo eso, para mayor confusionismo, sin mengua de aferrarse al patrón absolutista por mejor sistema de gobernación de España [4].

De ahí su típica manera de enfocar el problema, reduciéndose a averiguar si hubo o no en Navarra una «Constitución escrita», o sea un documento constitucional parecido al de 1812. Y pues cae decepcionado [5], para erguirse luego en alas de una interpretación tan personal como

[4] Contradicciones dimanadas tal vez de su deseo de danzar al son de la murga política triunfante en cada momento. Para una crítica de ZUAZNAVAR en ese aspecto, véanse las diecisiete contradicciones que resalta JOSÉ DE YANGUAS Y MIRANDA, llamándolas "obleas o mentiras" en el capítulo I de la obra que, bajo el pseudónimo de APODERADO DEL ALMA DEL LICENCIADO ELIZONDO, publicó titulándola *La contrajerigonza o refutación jocoseria del "Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra", compuesta por D. José María Zuaznavar, Francia, Cavero, Múgica y Maulón, del Consejo de S. M....* En Panzacola, agosto de 1833, págs. 1-19.

[5] *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación de Navarra.* Pamplona, viuda de Rada. II (1821), 15.

falsa del *Fuero del Reino*: «Como veremos en otra parte de esta obra—escribirá—la que conocemos en el día titulada *Fueros del Reyno de Navarra* no es el contrato social que formaron los navarros al tiempo de la irrupción de los árabes en España, y si hubo tal contrato o «pacta conventa», se perdió o quedó sin uso y olvidado a causa de las continuas guerras que por más de tres siglos tuvieron que sostener, ya interiores, ya exteriores, ora contra los Moros, ora contra los Franceses, contra los Aragoneses, contra los Castellanos. Fuera de que cualquiera conoce, que sin territorio fijo y en una continua lucha para reconquistar el perdido a resultas de una irrupción de consecuencias tan rápidas y grandes, no cabía formar una verdadera Constitución, ni tener derecho escrito» [6].

Es la historia del lecho de Procusto aplicado ahora a la tradición política navarra. Con simplismo que raya en la candidez, Zuaznavar amolda Navarra a la temática constitucionalista. Hay documento, habrá Constitución ; no hay documento, no habrá sistema legal apetecible, muestre lo que muestre la realidad y diga lo que dijera el mismísimo Aristóteles.

Con tales premisas, no será rara la consecuencia : Zuaznavar no entenderá la valía representativa de los Fueros navarros cual única tradición

[6] *Ensayo histórico-crítico*, II, 5.

política nuestra ininterrumpida y viva en plena lozanía. Pasará a su vera, ciego para calibrarla, obseso por la preocupación de no otorgarle mayor importancia que la que resulte de ver en aquel sistema, tan maravillosamente perfecto, otra cosa que anticipos menguados de la menguada extranjerización del documento constitucional de Cádiz.

Su íntegro afán se satisface cuando topa en el *Fuero* que Sancho el Mayor otorgó a Nájera antecedentes de la afrancesada «Pepa»: del artículo 4, que garantiza la propiedad [7], o del 295, que exime de prisión a quien proveyese con fiadores [8].

Lo demás no cuenta. Hombre del XVIII, fáltale percibir la superioridad de la libertad concreta de la tradición sobre la libertad abstracta de la Enciclopedia. Hombre meticuloso, el detalle del documento basta para velarle la grandeza única de aquel pueblo no teñido de extranjerizaciones. Extranjerizado en su cultura, no supo contemplar el fenómeno casi milagroso de que Navarra siguiera siendo española, tradicionalmente española en lo político.

El bandazo de 1823 le transportará al absolutismo y a entonar cantos a la legitimidad, mas sin tocar jamás al punto hispano desde donde

[7] *Ensayo*, II, 142.
[8] *Ensayo*, II, 125.

contemplar a Navarra tal cual era. En la *Representación* que eleva a Fernando VII desde Hernani el 9 de abril de 1823 hay un cambio de frente [9], pero no un acoplamiento a la realidad; de donde su nombre fué tan baldío en el terreno de la política española como lo fué en el ámbito doctrinal su interpretación de las instituciones. José María de Zuaznavar es el primero en recorrer Navarra sin comprenderla.

LA INTERPRETACIÓN SENTIMENTAL: OLAVE

Serafín de Olave, el hijo de un subteniente de Mina que usó charreteras de coronel durante la primera República, soldado en lejanos países asiáticos y filipinos, vencedor de la manigua antillana y entrañable devoto de Pi y Margall, es el militar metido a regenerador político, lo mismo que Zuaznavar era el funcionario con ínfulas de escritor.

La intención que trae en la pluma es política; no concibe cómo los liberales pueden atacar a los Fueros y que éstos hallen su bastión en el carlismo. Tocado del yerro de creer que el libe-

---

[9] Papel suelto, guardado en el tomo 6-8-3-2500 de la Real Academia de la Historia, con el número 9 de los coleccionados de autoría de ZUAZNAVAR.

ralismo es la libertad y el carlismo era absolutismo puro, en vez de comprobar si ese prejuicio coincidía o no con la realidad de las cosas, pretende cambiar ésta para sujetarla a sus premisas; en vez de inquirir si la defensa que el carlismo hacía de los Fueros, así como la enemiga que contra ellos sentían los liberales, implicaba ser los primeros amigos de la libertad y los segundos negadores de ella, da por sentado hay error en el planteamiento; en vez de acatar la vigencia de las instituciones tradicionales de Navarra, cual continuidad ininterrumpida de nuestra vieja ordenación tradicional, aspira a interpretarla de manera que quede apenas por precedente de la revolución europea. Entre revolución y tradición, al encontrarse inscrito en el campo revolucionario, quiso nada menos que hacer también revolucionaria a la Tradición navarra, borrando sin más el estilo añejo que era su médula.

De ahí el arranque de una anomalía, por él señalada en la realidad, cuando solamente existía en su cerebro. «Sería de ver—escribe—en esta tierra de las anomalías, que mientras algunos carlistas desengañados gritan ¡Paz y Fueros!, los liberales contestáramos, sobre todo los navarros, con el indiferentismo a la causa foral, que es la causa sagrada de la libertad» [10].

---

[10] SERAFÍN OLAVE Y DÍEZ: *Reseña histórica y análisis comparativo de las constituciones forales de Navarra, Aragón, Cataluña y Valencia.* Madrid, Aribáu y C.ª, 1875. Pá-

Es el pecado del orgullo, y el orgullo ciega. Olave no dará su brazo a torcer; antes que reconocer cómo es el carlismo la causa de la libertad alterará la visión de las instituciones navarras. Saliendo de premisas diferentes de las de Zuaznavar, llega a idénticas conclusiones, porque en el fondo participan ambos de igual espíritu europeo, enciclopedista o revolucionario. Dirá que entiende los Fueros y aun creerá que son la libertad; pero como empieza ignorando qué sea la libertad concreta que los Fueros encarnan, aferrado a su mezquina y falsa libertad abstracta y revolucionaria, concluirá por aplicar a la Tradición navarra los mismos criterios que aplicara Zuaznavar y por ver en los Fueros simples anticipos de las creaciones revolucionarias.

El objetivo de Olave es aplicar a Navarra, mejor dicho encontrar en la historia «constitucional» de Navarra, los pactos políticos típicos de la ideología de la revolución. «Parte integrante de nuestra querida nacionalidad española, existe un antiguo Estado, el de Navarra, que ha vivido, vive y vivirá la vida de los pactos», escribe en una obra cuyo título ya lo dice todo: *El pacto político como fundamento histórico general de la nacionalidad española y especialmente como manifestación legal de la soberanía independiente de Navarra en unas épocas y en otras de su autonomía sin perjuicio de la unidad nacional* [11].

[11] Madrid, imprenta de la Nueva Prensa, 1878. Página 5.

Emprende la demostración andando los carriles de la historia navarra. Empezando por el pacto de Sobrarbe, para él de indudable autenticidad, va recorriendo los convenios en que plasma el carácter electivo de la monarquía, en el hecho de que después del asesinato de Sancho V el de Peñalén por sus hermanos Ramón y Ermesinda, los navarros eligen libremente por rey a Sancho Ramírez de Aragón; en el «pacto de resistencia» de 1328, convenido en Puente la Reina frente a las circunstancias de la sucesión de Carlos I; en las capitulaciones de Pamplona y de Tudela ante el duque de Alba, cuando las jornadas de la incorporación, y en la misma ley paccionada del 6 de agosto de 1841, aunque en definitiva fuese el dictado impuesto por el vencedor Espartero. O sea, busca la idea del pacto en las ocasiones de sucesión del reino, hallándola sobre todo en la persistencia de la necesidad de reconocimiento o elección del monarca por el pueblo.

Con lo cual, aunque aparentemente estamos en aquella idea contractualista a lo Rousseau propugnada por el incoherente Zuaznavar, los planteamientos son distintos. Zuaznavar hablaba de un «pactum constitutivum» del reino; Olave, de un «pactum nominativum» de señor. Zuaznavar busca hallar en el pacto la explicación de la existencia de la comunidad política vasca, mientras Olave se detiene en ver contrato para la desig-

nación del rey. Lo que el «pacto» quiere decir en los escritos de Olave es que en el pasado el pueblo de Navarra frenó la voluntad de sus príncipes contratando con ellos un sistema de gobierno henchido de garantías jurídicas de libertad, no que las comunidades brotan en un quimérico pacto constitutivo del vivir en compañía.

Por haber subido a esas posiciones intelectuales, Olave adopta puntos de vista que, pese a sus deseos, pugnan con su liberalismo a rajatabla. Es que la federación histórica no tiene nada de común con el federalismo pimargalliano que él profesaba. Así le vemos censurar el envío de «diputados navarros a las Cortes de Cádiz en 1810, renunciando (el reino) temporalmente a su autonomía parlamentaria» [12], aunque confiesa saber que al proclamarlo «es más que probable disgustemos, también, a los navarros liberales» [13]; se le contempla luchando contra «la confusión de ideas» que arrastra a contraponer tradición contra progreso [14], por aunarlos el federalismo [15]; le miramos propugnando la integridad del sistema institucional navarro, aun siendo opuesto al liberalismo dominante, ensalzando

[12] *El pacto*, 159.
[13] *El pacto*, 158.
[14] *Tradición y progreso*. Barcelona, Olivares, 1877. Páginas 1-2.
[15] *Tradición y progreso*, 72.

«las Constituciones más liberales y democráticas del mundo, cuya raíz escrita, por lo que a Navarra y Aragón principalmente toca, se encuentra en el Fuero de Sobrarbe» [16], aquel Fuero de Sobrarbe cuya existencia defendió contra el propio Castelar [17]; asistimos al espectáculo de verle pugnar a brazo partido en ansias de salvar al federalismo pimargalliano de sus fundamentos franceses, escudándole en los Fueros y contraponiendo a una argamasa de federalismo abrazado con fuerismo en combate contra «el extranjerismo» que «con la copia de extranjeras Constituciones inficcionó a la revolución oficial española, adoptando máximas, fórmulas y procedimientos contrarios al espíritu de los españoles y haciendo a sus gobiernos enemigos de los Fueros» [18], porque «existe—lo confiesa—una triste verdad, por mucho que a los liberales amargue; la revolución oficial ha sido en esto mil veces más criminal que el absolutismo» [19].

Mas tantos y tantos atisbos quedan reducidos a polvo por aquel su afán de desconocer la realidad especial del tradicionalismo político navarro, como la única tradición política viva y con-

[16] *Tradición y progreso*, 27.

[17] *La unión aragonesa y el pacto de Sobrarbe, vindicados contra los desafueros históricos de don Emilio Castelar.* Pamplona, Joaquín Lorda, 1877.

[18] *El pacto político*, 163.

[19] *Ibidem.*

tinuada. Por encima de todo, aquella tradición no excederá al federalismo del programa de su reverenciado maestro. Lo que Navarra enseña es lo que ya estaba referido en las lecciones de *Las nacionalidades,* libro que pone sobre la cabeza a fuer del mejor español del siglo XIX, «honra de España» [20] y nada menos que «sublime» [21].

Cuando alude al acuerdo cerrado el domingo 13 de marzo de 1328 en Puente la Reina por los Estados del reino con vistas a la sucesión del trono, opina Olave que «hasta en cuestión de método, siguieron exactamente aquellos dignos, valerosos y avisados navarros, la conducta aconsejada por nuestro querido y respetado amigo don Francisco Pi y Margall en *Las nacionalidades*» [22].

Así recae en donde cayó Zuaznavar, porque entre el federalismo abstraccionista de Pi y Margall y la acción de los reunidos en Puente la Reina media no menor zanja abismática que la que se abría entre el contrato social rousseauniano propugnado por Zuaznavar y la legislación de Sancho el Mayor.

Las libertades juradas en 1328, lo mismo que el sistema político navarro, consistían en libertades concretas, específicas, garantías de la si-

---

[20] *El pacto,* 42 y 76.

[21] *El bu del socialismo y la unión de la democracia.* Madrid, La Nueva Prensa, 1878. Página 7, nota 1.

[22] *El pacto político,* 42.

tuación que cada firmante ocupa en una situación social nítidamente dibujada; nada tienen que ver con la libertad revolucionaria atenta a un rasero de igualdad para nobles y plebeyos, francos y villanos, clérigos y seglares, ruanos e infanzones de abarca.

Es que Olave se acerca a Navarra con el corazón, y con el corazón anhela la perennidad de aquella tradición política gloriosamente conservada a través de los desmanes del absolutismo y de las demasías del liberalismo democrático. Mas las interpretaciones de un pueblo no se hacen solamente con arrebatos del corazón, antes son siempre secuela de unos determinados principios filosóficos, y los de Serafín Olave estaban lejos, muy lejos, del sistema político o de los esquemas metafísicos de los hombres de la Navarra tradicional, que por ser tradicional era al mismo tiempo antigua y nueva. También él pasó por los caminos de su pueblo, rondando en las encrucijadas con latidos de adivinanza una verdad cuyo goce siempre le ocultó aquella niebla tupida de sus progresistas fervores por el federalismo a lo Proudhon de Pi y Margall, tan extranjero como los extranjerismos que él se jactaba combatir.

Marichalar o la interpretación técnica

No es más feliz tampoco la visión técnica del legalismo canovista, a pesar de que su teórico tenía sobradas razones para no errar tan torpemente como sus dos predecesores.

Aunque naciera en 1811 en Alcalá de Henares, el gran historiador del derecho español en la parte foral de la voluminosa obra que, en unión de Cayetano Manrique, publicara bajo el título de *Historia de la legislación y recitaciones del derecho de España,* Amalio Marichalar y San Clemente fué marqués de Montesa, una entre las ocho casas tudelanas con voto en Cortes, y jefe asimismo de la de Marichalar, sita en Peralta y oriunda de Lesaca. Ello parece sugerir que las páginas consagradas a Navarra fueran párrafos apasionados, vivos, candentes, apologéticos, fibras de recia pasión. Y, sin embargo, recógense en arsenal de noticias ordenadas, almacén de fechas, cuadro de noticias bien sistematizadas.

En cuatro partes, subdivididas en diecinueve capítulos, está condensado cuanto pudiera saberse por aquellos años isabelinos acerca de la actividad legislativa de los reyes navarros, de los Fueros generales, del estado social y de la contextura de las Cortes. Cierto que muchas de

sus noticias son recusables; dígalo su aceptación del legendario Fuero de Sobrarbe. O incompletas; recuérdese el olvido de los Fueros particulares, después estudiados con tanta maestría por José María Lacarra en el *Anuario de Historia del derecho español*[23]. Mas todo lo suple su prodigio de ordenador, su saber profundo y su técnica expositiva.

Técnica. De ahí no sobresale. Todavía hoy la elaboración del marqués de Montesa resulta sobremanera útil, y a ella fué el propio Olave a beber su información sobre las cosas viejas de Navarra. Pero una técnica que pugna por ser desapasionada, renunciando a toda aventura de interpretación por miedo a la interpretación, para que nada quiebre la objetividad de lo que expone. Marichalar es historiador, no comentarista. Ordena hechos, no extrae consecuencias. Anuda datos en un sistema que, a fuerza de lograda objetividad, no permite ver la huella de la mano sistematizadora.

Por eso la idea del pacto toma en Marichalar un signo certero, de pacto gubernativo del rey con los súbditos[24]; pero sin que de semejante oportuna apreciación del pacto, simbolizada por las juras de los Fueros por el monarca y de obediencia por el reino, desentrañe el meollo de la

---

[23] X (1933), 202-272.

[24] *Historia*, IV (1862), 418.

tradición navarra: la idea de que el ordenamiento jerárquico del cuerpo político reflejaba una mentalidad de la vida, una estela de libertades concretas servidas por el poder real limitado.

A pesar de todo, la imparcialidad del historiador debe reconocer los hechos tal como fueron, aunque no sepa o no quiera ahondar en la causa de los acontecimientos. Mas, merced a la insobornable sinceridad de su conciencia de historiador, el contraste entre la tradición navarra y la revolución ambiente, entre la auténtica libertad de los Fueros y la farsa demoliberal, entre las libertades concretas y la libertad abstracta, cobra en su pluma tintas de dramatismo trágico.

Recuérdese su maravilla ante la incorruptibilidad de los procuradores navarros, que tan ásperamente resalta al cotejarla con la venalidad de los contemporáneos. «¿Cómo es—pregúntase—que la corporación de procuradores que se elegía cada legislatura resistía en general a los halagos y proyectos del gobierno? ¿Cómo es que en nuestros días las Cortes son siempre de la opinión de los gobiernos, y que todos, aunque sean malos, encuentran apoyo en los que se llaman representantes de la clase popular? ¿Cómo acaece que el cuerpo electoral es siempre tan dócil a las insinuaciones de los gobiernos, aunque los electores individualmente estén persuadidos de que su administración perjudica al país?... Hoy entre nosotros, lejos de proclamar ningu-

na idea fecunda ; lejos de tener la nación interés en defender y sostener tal o cual fracción política, cuando en definitiva sólo se trata de la personalidad de algunos, muy pocos hombres, todos los gobiernos influyen de tal modo en la representación nacional, que es maravilla la resistencia a los beneficios o al temor, si con mediana habilidad se ponen en juego. El gobierno de Castilla nunca logró intimidar ni corromper al cuerpo electoral de Navarra, a pesar de haberlo intentado varias veces, y siempre al menos que en ello tenía interés. ¿ En dónde está el secreto de este resultado tan beneficioso para el sistema parlamentario ?» [25].

Planteamiento certero, de historiador concienzudo, para quien su prurito no topará más que desmedrada explicación. Pues Marichalar ve la clave de aquella magnífica vida de efectivas libertades simplemente en el procedimiento electoral, en que la elección de los representantes populares tenía lugar por los primeros veinte insaculados en las bolsas de electores de cada ciudad o villa con voto en Cortes, lo cual evitaba toda posible coacción hacia aquellos que hasta el postrer momento eran desconocidos. Para el marqués de Montesa «no hay otra razón a que pueda atribuirse la independencia y liber-

[25] *Historia*, IV, 452-453.

tad que siempre reinó en las elecciones de Navarra» [26].

Mas la pequeñez de la explicación no guarda digna consonancia con la grandeza del hecho histórico de que Navarra sea el único de nuestros pueblos donde perduró hasta el día el sentido libérrimo de nuestra tradición política. Cuando Marichalar reduce todo a rastrera mecánica electoral, ignora que esas mecánicas nada valen cuando no sirven de cauce a un espíritu libre y arrojado. La sobrecarta, la promulgación, las conquistas de 1561 y los intentos de 1624 tienen lugar en idénticas circunstancias a aquellas en que el resto de la península cedía terreno a los avances del absolutismo. ¿Por qué el absolutismo no triunfó en Navarra, como en la mayoría de los restantes pueblos españoles?

Marichalar contesta con su mecanicismo electorero, arcaica salida del mecanicismo con que los liberales creen proteger e instaurar la libertad, siguiendo las huellas de Montesquieu. Pero hay algo más allá de un rasgo electorero, siendo éste demasiado pequeño para explicar hecho tan magno y único. No lo entendió Marichalar por lo mezquino de su método técnico, por lo reducido de su ángulo visual mecanicista, por el baldío tesón de hacer positivismo pegado al dato.

---

[26] *Historia*, IV, 453.

Y había más en Navarra. Había allí el espíritu indomable de las gentes del reino, sus raigambres religiosas, su heroísmo callado y sin desmayos. De nada hubieran servido astutos manejos electorales más o menos logrados, a no existir el libérrimo tempero que hizo posible la continuidad de la Tradición navarra. Las instituciones son secuela, jamás causa de la libertad. Cuando un día de julio de 1512 el duque de Alba plantó sus reales en el hoy paseo iruñés de la Taconera, los pamploneses consintieron en reducirse a súbditos del rey de Castilla, mas advirtiendo preferían morir antes de caer en estado de vasallos; y como a la mentalidad del duque de Alba, hombre de la tierra castellana, en donde no existía más que el infinitamente grande del rey y el infinitamente pequeño del vasallo, escapóse la distinción entre ambas voces, «por vasallos—le replicaron, mejor, le explicaron los pamploneses—entendemos aquel a quien el señor puede tratar bien o mal, según le plazca; pero al súbdito debe tratarlo siempre bien».

Amalio Marichalar desconoció semejante espíritu, y eso que era cabeza de señorío en el reino de Navarra. La técnica ahogó sus esfuerzos en la menudencia del detalle secundario y, al estudiar a los suyos, no percibió por debajo de los datos eruditos la suprema verdad de Navarra: que era el único pueblo que no había dilapidado

el tesoro, verdadero tesoro de Aitor, de su libertad política.

Lo que observó Cánovas del Castillo

Cuando yo comenzaba a preocuparme de estudios navarros me impresionó profundamente aquella observación, formulada nada menos que por Cánovas del Castillo, de que el fervor sentido por las clases ilustradas del país vasco hacia las ideas de la Enciclopedia y de la Revolución, se disolvió como sal en el agua cuando las vieron puestas en práctica en 1820 [27]. Hoy he llegado a explicármelo. Las gentes eúskeras vieron en el liberalismo un aliado en su defensa de las libertades patrias contra el absolutismo del siglo XVIII; pero, apenas padecieron en la práctica las nuevas doctrinas, comprendieron se hallaban tan lejos de ellas como del mismo absolutismo. A lo largo del siglo XIX, que en verdad corre desde 1833 hasta 1936, enterrado el fantasma absolutista, la lucha se entabla entre los defensores de las libertades tradicionales y los de la libertad liberal a la extranjera; tal es la

---

[27] Antonio Cánovas del Castillo: *Introducción*, página LIII, al libro de Miguel Rodríguez Ferrer *Los vascongados*. Madrid, J. Noguera, 1873.

guerra inextinguible entre carlistas y liberales, y la razón de la continuada persistencia en sus respectivas posiciones. Lo que sucedió fué que, dueños los liberales de las palancas de la propaganda, hicieron prevalecer su diatriba de que las libertades liberales eran lisa y llanamente el absolutismo fenecido; con tanto éxito en la propaganda que consiguieron arrinconar al carlismo en la áspera trinchera de su tesón indomable, aventando confusión tanta que en la red del engaño cayeron corazones tan honrados como Serafín Olave y maestros tan perspicaces como Menéndez y Pelayo.

Ya es hora de aclarar ese embrollo de la propaganda mendaz e interesada.

Los tres escrutadores de la tradición política navarra antes considerados no eludieron el escollo. Vendados los ojos por la fantasmagoría artificial de los griteríos revolucionarios o por los lugares comunes de una cultura desinteresada de sus raíces, no acertaron a comprender el secreto portentoso de ese pueblo, verdadero elegido en los planes políticos de Dios.

La lección política de Navarra

Navarra fué a lo largo de los siglos medios uno entre los reinos españoles y el único pedazo

del suelo vascón que mantuvo bandería independiente, por más que aplastado entre sus vecinos colosos de Aragón, Francia y Castilla.

La historia nos presenta a los navarros orgullosos de su indómita independencia, la que defienden contra moros y franceses desde los tiempos mismos en que se habla de ellos. Un tal Sihiminum o Jimeno los acaudilla, en 778, contra los francos, y parece ser que de él arranca la organización de un grupo de vascos en los cuales se ha de vér el ulterior origen de Navarra. Sancho el Mayor (999-1035) intenta hacer de su reino el eje de la reconquista contra el invasor alárabe, pero a su muerte repártense sus dominios entre sus hijos y pronto queda cortado el camino de la prosecución de la reconquista al cerrar la frontera sur Castilla, soldada con Aragón. A comienzos del siglo XIII Sancho el de las Cadenas aspira a forzar el cerco histórico y político de la monarquía navarra, quizás con la ambición de agrupar bajo su cetro a las otras seis tribus herederas del patriarca Aitor; pero la insensatez política de Jaime I de Aragón, a quien toca sucederle, despeñó al país en manos de unos reyes de signo y cultura franceses. Solamente un siglo más tarde renace la orientación peninsular que, tras diversas pugnas interiores, acaba por agregar el reino a la corona de Castilla.

Durante todas esas vicisitudes, Navarra cono-

ció un sistema de libertades políticas concretas, vigentes al uso de aquellos siglos. En algunos momentos, el reino aparece a manera de bloque cerrado, presto a cortar los desafueros reales. La circunstancia de que durante muchos años los reyes navarros residiesen fuera del país, el espíritu altivo del nativo eúskera, la filosofía cristiana del hombre concreto, la evolución hacia formas monárquicas estamentales que se extiende a Europa entera emanando precisamente del Aragón vecino, tales causas, amén de otras menores, contribuyen a dar a la estructura política navarra de la baja Edad Media indudable sello de prestancia de libertades políticas. Fué aquél un sistema preparado a tenor de las libertades concretas, familiares, estamentales, sociales y ciudadanas, único sabido para aquellos tiempos. Mas tan eficaz, tan vivo y tan consistente, que de su recuerdo quedan memorias paladinas en la robustez de unas instituciones, heridas, pero no derribadas por los vendavales de la revolución y del absolutismo.

Mostraré algunos rasgos expresivos.

Como en 1328 muriera Carlos I sin hijos varones, sucedióle en el trono francés, al cual entonces el de Navarra estaba unido, su hermano el conde de Valois, Felipe, siguiendo los preceptos de la ley Sálica, que en Francia obtaculizaba el acceso de las hembras hasta el solio. Pero como tal ley no lo fuera del reino de Na-

varra y Felipe pretendiera ser reconocido monarca en el reino pirenaico, reuniéronse los representantes de los brazos en Puente la Reina a 13 de marzo de 1328 y acordaron defender los derechos de la princesa Juana, hija del rey difunto, frente a las exigencias del nuevo monarca francés. Siendo de notar el brío de la concepción política que resplandece en los acuerdos de Puente la Reina. «Primeramente—dicen y juran los reunidos—juramos sobre la cruz o los Santos Evangelios so pena de traición, de goardar el dicho regno de Navarra... Otrosí juramos, so la dicha pena, que nenguno non dé, apartadament, respuesta por fecho de regnar el dicho regno sino todos en semble acordadamente, e la mayor partida, e la más sana de ricos ombres, de caballeros, de infanzones e de las bonas villas. Et juramos más, so la dicha pena, que nos ayudemos todos que qui obiere de regnar el dicho regno nos jure según fuero, uso e costumbre del regno de Navarra. Et juramos más que nos ayudemos a mantener fueros, usos, costumbres, privilegios e franquezas, segunt cada uno los habemos.»

Las andanzas de Carlos II, llamado el Malo (1349-1388) y sus gastos desorbitados mientras participaba en las luchas intestinas francesas, abocaron a la ruina el patrimonio real; por lo cuál las Cortes asumieron las deudas del Rey, haciéndose cargo del íntegro patrimonio del mo-

narca y adquiriendo con eso el derecho para fiscalizar por completo los gastos públicos. Motivo por el cual el sistema parlamentario cobró un vigor inusitado y en verdad extraordinario para semejantes días.

Las agitaciones públicas, ni aun tan siquiera con intervenir en ellas el astuto Juan II de Aragón, verdadero modelo del príncipe maquiavélico, pudieron torcer este sentido de la libertad consustancial al reino pirenaico, salvado del proceloso mar de las borrascas absolutistas que arrasan nuestros sistemas políticos auténticos en los primeros siglos de la Edad Moderna. No hubo allí un Juan II aplastando en las Cortes de Evora, ni un Felipe II aboliendo fueros. Siguieron las Cortes, por el contrario, y aumentando incluso la representación popular desde 27 hasta 38 villas, fenómeno ciertamente rarísimo en los siglos XVI a XVIII. Cuando el virrey las convocaba pedía a los pueblos, a los señores o a los eclesiásticos a quienes correspondía acudir, concurriesen «por singular gracia».

Las instrucciones dictadas por Carlos V de Navarra y I de Castilla, también V emperador de ese nombre, al virrey duque de Alburquerque en 5 de octubre de 1552, son un modelo de respeto a las reclamaciones populares. La reglamentación interior de las reuniones quedaba por exclusiva competencia de los brazos, sin que jamás se inmiscuyera en tal asunto el representan-

te del poder real. El primer negocio a tratar fué siempre la reparación de los agravios cometidos desde la anterior legislatura, derecho recordado a Felipe II por los procuradores de 1558 en los siguientes términos, que cualquier gobernante de hoy estimaría insolente, pero que merecieron benévola acogida por parte de aquel tan calumniado monarca: «que el servicio—decían—con que contribuimos, solía ser y es voluntario, et la obligación que V. M. tiene de desagraviarnos, como rey y señor natural, es necesaria, y si esto no se remediase agora, de aquí adelante se podría pretender lo mismo por parte de V. M. ofreciéndose caso semejante». Existió un síndico especial para entender de las reclamaciones populares a partir de 1603, o sea en la hora misma en que los reyes ingleses principiaban su ofensiva antiparlamentaria en nombre del derecho divino y carismático a mandar. En 1556 las Cortes se negaban a reconocer validez a la abdicación del Emperador en Felipe II, mientras no les llegase copia manuscrita auténtica de puño imperial. Durante los períodos interparlamentarios, una diputación permanente velaba por la observancia de los fueros y libertades, siendo tan alto su poder que las instrucciones adicionales a las Cortes de 1796 no admiten parigual con ningún documento europeo contemporáneo. El procedimiento electoral de insaculación para elegir a los procuradores, si no garantizaba la representación en

los más competentes, a lo menos impedía hasta los menores matices de falseamiento electoral.

Todos esos rasgos, insólitos en edad de universal absolutismo, culminan en algunos derechos que a duras penas cabe concebir lo fuesen, como lo fueron, otorgados por monarcas del temple de los que los concedían. Señalaré algunos.

Para evitar que los reyes dictasen leyes en pugna con los Fueros navarros, las Cortes reunidas en Pamplona en 1514 solicitan de Fernando el Católico que las reales cédulas dictadas en tales condiciones sean obedecidas, pero no cumplidas; respondiendo afirmativamente el rey en el tenor que sigue: «Por cuanto por importunación de algunos, muchas veces mandamos dar por este reino muchas cédulas y mandamientos reales nuestros, y los dan nuestros visorreys en nuestro nombre, en grande agravio de las leyes de dicho reino, y en el de la libertad de aquél, y contra lo que antes de agora está proveydo y tenemos jurado; por tanto, por la presente ordenamos y mandamos, que las tales provisiones o cédulas emanadas de Nos, aunque sean obedecidas no sean cumplidas, hasta que sean consultadas con Nos.» Y era Fernando el Católico.

Las Cortes de Sangüesa de 1561 obtienen de Felipe II todavía más: que no sean ejecutadas en el reino las órdenes reales sin mediar aprobación previa del Consejo de Navarra, aprobación denominada «sobrecarta». Y era Felipe II.

En las mismas Cortes de Sangüesa de 1561 se estatuye que dar leyes es facultad conjunta de las Cortes con el rey. La petición octava de las de Pamplona de 1624 asegura a los tres estados del reino la iniciativa legislativa con carácter de exclusividad. Y reinaba Felipe IV.

La ley décima de las Cortes de 1817-1818 declara contrafuero la anulación de la sobrecarta. Reinaba Fernando VII.

Es que siempre perduró en Navarra, casi hasta nuestros días, el estilo medieval de la libertad política. Allí la realeza nunca fué árbol sin ramajes, ni los reyes entraron en el frondoso bosque de las libertades concretas del medievo con el furor del leñador ansioso. Si nos remontamos desde el derecho público a la filosofía política, diríamos que allí persiste la noción del hombre concreto como base de la estructura social y gubernativa.

Estado especial que explica la observación aguda de Cánovas del Castillo, el desengaño de los navarros al ver hecha carne de leyes la libertad de 1789. Es que, al paso que las ideas de libertad abstracta, válidas para todos los hombres de cualquier época y de cualquier nación, cimentadas en el abstraccionismo del «homo oeconomicus», realizadas en la fórmula mecanicista de «un hombre, un voto», sin tener en cuenta las cualidades particulares del votante, aparecían ante los ojos de los hijos de diez ge-

neraciones de sujetos a poderes absolutos de los príncipes como la salvación del orden social, esas mismas ideas resultaban sin sentido para las gentes que no habían perdido el sabroso gusto de las libertades concretas medievales. En algunos otros de los pueblos hispánicos, igual que en el resto de Europa, salvo la excepción inglesa, la pugna política se cifraba entre el absolutismo de la soberanía real y el absolutismo de la soberanía popular; y, absolutismo por absolutismo, diputóse más aceptable el último. En Navarra, por el contrario, la pugna política se cifraba no ya entre absolutismo y libertad abstracta revolucionaria, sino entre dos especies de libertad: la desarraigadora del 89 y el sistema tradicional de libertades medievales y cristianas, concretas y varias, que allí resistía los avatares de tres siglos de absolutismo principesco.

Por eso la elección fué distinta, a tenor de la disparidad de planteamientos. Quienes solamente conocían la libertad abstracta y niveladora se dieron a ella con pasión. Quienes conocían el sistema de libertades concretas propias optaron por este último y despreciaron ardorosamente las consignas revolucionarias.

La revolución francesa fué posible gracias al anterior absolutismo real. Navarra, que no supo jamás de tal absolutismo, tampoco quiso saber nada de la ideología de la revolución francesa, y todavía hoy, en medio del siglo XX, postula

con orgullo su complejo estilo de libertades que a la Edad Media se remonta, sin más interrupciones ni excepciones que las trazadas por las espadas de los generales liberales triunfadores contra ella.

Esta es también la razón de ser del carlismo navarro. Porque el carlismo ofrecía tales libertades, porque el carlismo significaba la auténtica libertad de la tradición contra las supuestas libertades de la revolución liberal, Navarra fué carlista y luchó a los imperativos sagrados de Dios, Patria, Fueros y Rey. Es que el carlismo brindó a Navarra lo que el liberalismo no podía darle: la libertad. El liberalismo pretendió hacer lo que ni el absolutismo había intentado: romper el hilo de la tradición navarra en lo político, suplantando con sus mentirosas alharacas la recia libertad tradicional. De ahí la adhesión unánime, ciega y fervorosa de los navarros a la causa carlista; es que Navarra defendía en el carlismo mucho más que una determinada bandería dinástica: defendía el derecho a seguir siendo Navarra sin intromisiones extrañas, a seguir siendo española y no europea, a la libertad cristiana en lugar de la libertad revolucionaria, a que perdurara la casi milagrosa hazaña de mostrarnos con su ejemplo lo que hubiera sido de los demás pueblos españoles sin

las sucesivas europeizaciones absolutista y liberal [28].

La lección de Navarra, de cómo Navarra es tradición viva, no cae en semillero de doctrinas más o menos aéreas, sino que se eleva a fecundo crisol de realidades. En Navarra hemos de aprender lo que sólo ella puede enseñarnos: la evolución natural de las tradiciones políticas españolas y los alcances de la libertad política cristiana.

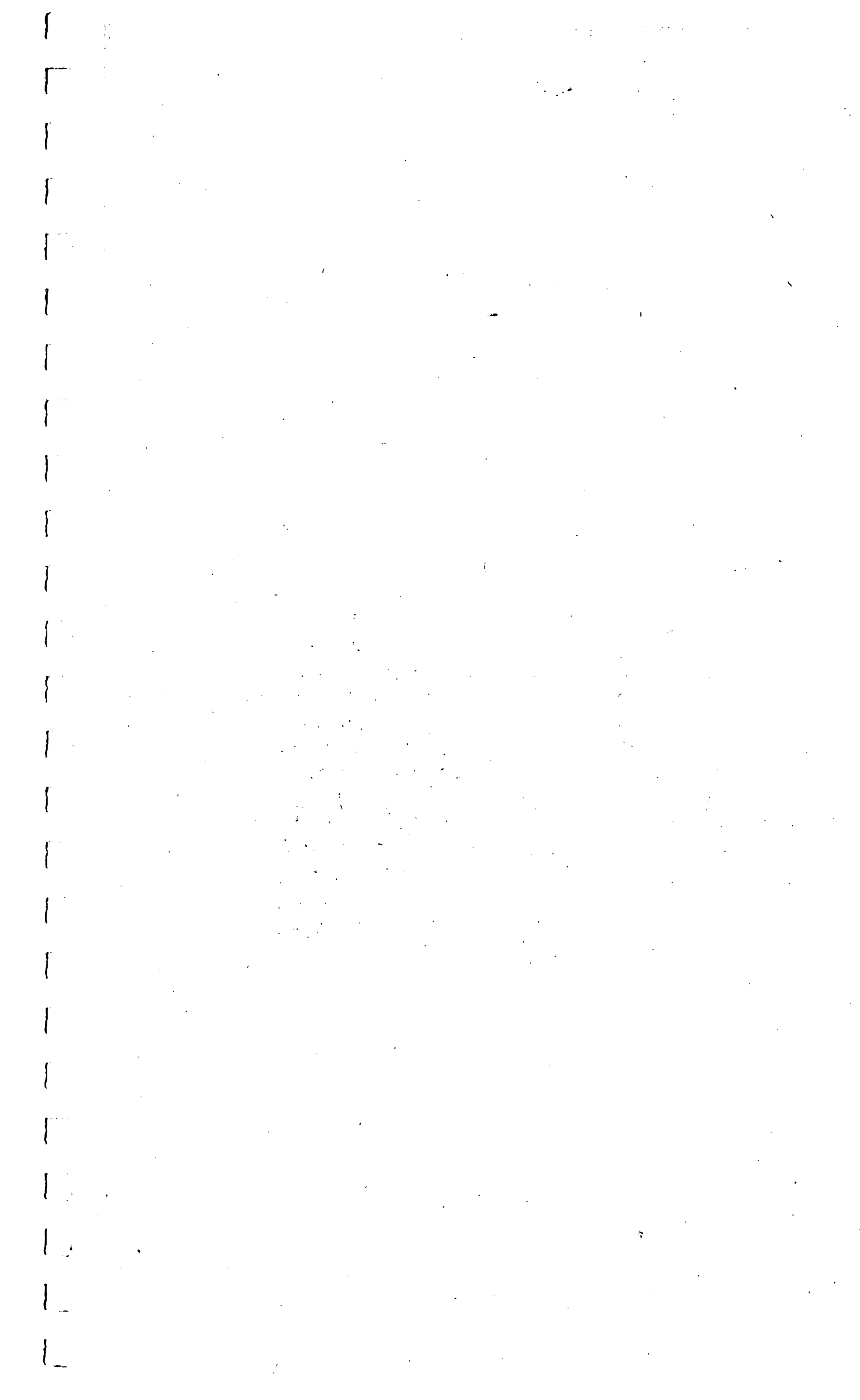
Para entenderlo parece necesario definir qué sea la tradición y las bases filosóficas de las libertades concretas y cristianas. A lo cual van enderezados los dos capítulos siguientes.

---

[28] Transcribo aquí la tesis que ya expuse, bajo el título de *La lección política de Navarra*, en "Reconquista", I (1950), 115-127.

IV.— LA TRADICION.

"Purtroppo, alcuna volta, se la dottrina é di incomodo, se la regola è di ostacolo a qualche opera, se nel caso si opina che il dissimulare o il transigere faciliti il buon sucesso, si dimenticano le regole sicure e si trascurano i principi più solidi, ingannati da un bene che è soltanto apparente. Ma che cosa resterà di queste fabbriche senza fondamento, innalzate sull'arena? Cadrà la pioggia, entreranno con violenza le acque, infurieranno i venti e rovinerà la casa non fondata sullà solida pietra della dottrina fermà e inconcusa."—Beato Pío X.



La revolución europea

En lengua castellana la palabra «revolución» puede significar muchas cosas. En astronomía dícese revolución al movimiento completo que, recorriendo su órbita regular, desarrolla un planeta o un satélite. En medicina es la alteración y conmoción de los humores unos con otros. En términos generales, es la acción de revolver o revolverse.

Con todo respeto para determinadas acepciones novísimas, lo cierto es que desde antiguo, en su acepción política, revolución es la inquietud, el alboroto, la sedición o la alteración grave en una sociedad o en un Estado; o sea, perturbación negativa del orden social vigente. Tan es así que la poco sospechosa autoridad de Roque Barcia en su *Diccionario general etimológico* [1]

[1] Madrid, Alvarez Hermanos, 1882, IV, 704 b.

reconoce que apenas de modo metafórico cabe aludir a la revolución como nuevo orden en el gobierno de las cosas, dándoles sentido constructivo. Pero en recto castellano revolución implica algo negativo; es la negación del orden, el alboroto, la violencia desmelenada y destructora. Cuando la violencia no destruye, sino reconstruye el orden antiguo en su perfección más pulcra, no se llama revolución; llámase restauración. Dos siglos de dignificación de la palabra, procurando otorgarle valía positiva de orden nuevo, empresa del pensamiento europeo desde 1789, nada pueden contra la inexorable autenticidad de la lengua castellana equiparando la revolución con el desorden.

Al igual que los demás términos políticos, «revolución» es voz que entra en el vocabulario del derecho público en una época determinada: hacia el 1600 en Francia, en uno de los roces de la batalla de las Españas contra Europa. Cuando Enrique IV compró París al precio de una misa maquiavélicamente sacrílega, sus enemigos del partido español o de la Liga hubieron de rendir parias al nuevo católico ya rey, en oportunismo del que se disculpan explicando: «Que voulez-vous? C'est la révolution» [2]. Desde en-

[2] HEINRICH TREITSCHKE: *Politik.* Quinta edición. Leipzig, S. Hirzel, 1922, I, 131.

tonces revolución pasó a cobrar el significado de mudanza política radical contraria al orden, no de restablecimiento violento del orden.

Significación que satisface las exigencias del político, pero incompleta para el historiador, pues la historia impone distinguir la serie de mudanzas políticas parciales del gran proceso negador de los sistemas culturales y políticos cristianos, iniciado con la desviación herética que es el protestantismo, continuado en Inglaterra en el siglo XVII y en Norteamérica en el XVIII, y cuya culminación es la alteración profunda de 1789.

La revolución disculpada

La filosofía neohegeliana y totalitaria del siglo XX ha pretendido superar la significación negativa de lo revolucionario, buscando un contenido creador en la antigua revolución demoledora. Apoyándose en Hegel con fidelidad innegable, sobre la tesis que era el orden viejo y la antítesis de los movimientos liberales, suprimiendo y absorbiendo a un tiempo en la típica función del «aufheben» hegeliano, levanta la síntesis de las revoluciones creadoras del Estado totalitario, faceta dinámica de éste. Si el Estado totalitario sintetizaba y superaba («aufhob») los Estados absolutista y liberal, la revolución que

lo engendra sintetiza y supera el orden antiguo con la revuelta burguesa o marxista. Negativa por lo que suprimía, era positiva por lo que conservaba, viniendo así a creadora y efectivamente positiva.

Esta nueva acepción de la palabra «revolución», tan en choque con la tradicional manera de hablar de Castilla y con la general terminología prehegeliana, se ha abierto camino en nuestro siglo al socaire de los nuevos lenguajes del nacional-socialismo hitleriano, del fascismo mussoliniano y del bolchevismo comunista.

El más certero de los especuladores hitlerianos, Julius Binder, teorizó la revolución creadora en un *System der Rechtsphilosophie* con acentos que no han sido superados por ningún otro teórico del totalitarismo en ninguno de los movimientos paralelos. Binder liga la noción de revolución a la relación dialéctica que Hegel estableció entre la norma y la contranorma, entre «Satz» y «Gegensatz», en función del postulado de la identificación de lo racional con lo real. Alzándose frente al judío A. Liebert, quien en su *Vom Geist der Revolutionen* había en 1919 mantenido el sentido liberal del cambio destructor en política, Julius Binder sostiene que en la razón se justifican tanto la norma del derecho existente como la contranorma del derecho futuro, por la misma razón que el devenir dialéctico justifica a un tiempo la tesis y la antítesis,

siendo la revolución la «Trägerin der Idee», el sostén de la idea renovadora que sustituye al sistema anquilosado de la tesis por la síntesis jurídica nueva. Como en esta síntesis se aprovechan elementos de la tesis, en el derecho nuevo se conservan ingredientes del antiguo, pero transformados; la revolución es el agente creador que opera tal cambio en la máquina social y jurídica de la vida colectiva de la comunidad popular [3].

Responde esta mutación al cambio de las revoluciones destructoras en revoluciones conservadoras, en el confusionismo terminológico que identifica revolución con restauración, sin más que agregar a la primera el adjetivo «nacional». Donde se repite la digestión que Georges Sorel hizo de Hegel cuando postuló orientaciones «vérs un idéalisme constructif». Ya en 1932 un alemán, Michael Freund, en su *Georges Sorel, der revolutiönäre Konservativismus,* había apuntado la posibilidad de una revolución conservadora, en terminología repetida por Gustavo Glaeser en un artículo publicado en la revista *Crítica fascista,* correspondiente al 15 de septiembre de 1933, bajo el título *Attualità di Sorel.* Siendo ésta la opinión que más tarde canoniza la alta autoridad de Sergio Panunzio cuando en su *Teo-*

[3] *System der Rechtsphilosophie.* Berlín, Georg Stilke, 1937. Páginas 393-394.

ria generale dello Stato fascista define al fascismo como «un grande fatto storico di conservazione revoluzionaria» [4].

Tan ligado se halla este punto de mira a la especulación totalitaria, en la medida en que ésta deriva del hegelismo, que la síntesis que hemos visto se da entre fascistas y nacional-socialistas se da también en el bolchevismo ruso. En el artículo *Dialecktiskii Materialism*, publicado en el tomo XXII de la *Enciclopedia soviética*, hombre de tantas campanillas como el historiador de la filosofía A. V. Stchoglov parte de la «zakon otrichaniya otrichaniya», de la ley de la negación de la negación, para lograr un principio positivo en el cual la negación sea «snimaechya»; esto es, superada, recogida y suprimida a un tiempo, exactamente lo que los hegelianos dirían «wird aufgehoben». Con lo que se produce la revolución conservadora, implícita en la reaparición del nacionalismo ruso al compás de las reformas sociales comunistas. En la *Historia del partido comunista*, publicada oficialmente en Moscú en 1950, se habla de la revolución desde arriba, con frases atribuídas al propio Stalin [5].

Pero, pese a su imponente aparato filosófico, la concepción totalitaria de la revolución no ex-

---

[4] Segunda edición. Padova, Cedam, 1933. Página 13.

[5] *Istoriya vsesoyiznoi kommunisticheskoi partii (bollshevikov)*. Moskvá, Gospolitizdat, 1950. Página 505.

cede a las dimensiones de la anterior temática de la revolución destructora, pues se sigue partiendo del hecho demoledor y éste destroza lo que anteriormente existía, sean cuales fueren las explicaciones doctrinales que palíen los efectos de destrucción inherentes a cualquier hazaña revolucionaria. En el fondo es tan simplista esta explicación que define la posibilidad de una revolución creadora de tipo hegeliano, como la justificación positivista de la revolución destructora a secas. Porque aquellos que defienden la realidad revolucionaria arrancando de una concepción biológica del derecho, a modo del desbordamiento impetuoso de una corriente política, vienen a confundir lo racional con lo real o al menos a subordinarlo, subliman a regla la historia y a principio la mudanza revolucionaria fáctica; ni unos ni otros procuran siquiera sujetar los datos históricos a las reglas de una previa metafísica.

La revolución delante del pensamiento tradicional

Esa sujeción de los hechos a una metafísica previa es lo que caracteriza al pensamiento político español cuando analiza la revolución, sea

en su plano político múltiple, sea en el sentido de proceso corrosivo moderno y europeo que le adjudica la filosofía de la historia. Si fuera posible resumir la actitud de los pensadores hispanos que han rozado el poblema de tres siglos a esta parte, diría que la revolución es para ellos, en primer término, un mal, y en segundo lugar, un absurdo.

Sostenían nuestros clásicos políticos que la revolución es un mal, porque acarrea la negación del orden universo, echando abiertamente por la borda de manera radical y violenta los dogmas pacientemente depurados generación tras generación y que integran el tesoro espiritual de un pueblo [6]; es la negación de la Tradición, suprimida de raíz por el ímpetu revolucionario, en lugar de lógica y progresivamente mejorada. Nadie mejor que mi paisano Donoso Cortés razonó este sentido destructor, enemigo del orden, y por ende malo, de la revolución, cuando escribía en la Conclusión de su famoso *Ensayo* que, siendo el orden necesario a las sociedades y siendo las revoluciones cambio desordenado de él, ni siquiera son lógicamente concebibles; pues «de tal manera y hasta tal punto es necesario que todas las cosas estén en un orden perfectí-

---

[6] Del texto se infiere cómo las críticas a la revolución destructora nada tienen que ver con la idea de la revolución cual restauración, que aparece en el pensamiento de José Antonio Primo de Rivera a efectos de política pragmática.

simo, que el hombre, desordenándolo todo, no puede concebir el desorden; por eso no hay ninguna revolución que, al derribar por el suelo las instituciones antiguas, no las derribe en calidad de absurdas y de perturbadoras, y que, al sustituirlas con otras de invención individual, no afirme de ellas que constituyen un orden excelente» [7]. Orden nuevo revolucionario que el propio Donoso Cortés calificó en el capítulo V del tercer libro del *Ensayo* ni más ni menos que «la nobleza del crimen».

Lo absurdo de la pretensión revolucionaria resalta patente cuando se la confronta con la concepción cristiana del universo. Porque cuando San Agustín nos definió con frases incomparables cuál sea el concepto cristiano del orden universal, no se limitó a describir la jerarquía de las cosas naturales, sino que añadió la constitución de las sociedades humanas, cosa evidentemente lógica, porque el orden arraiga en la ley eterna y ésta abarca la totalidad de los aspectos de la creación, incluyendo lo físico, lo moral y lo político. Dice San Agustín en el párrafo I del capítulo XIII del libro XIX de su *De civitate Dei*: «Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo in invicem in Deo. Pax omnium

---

[7] *Obras.* Madrid, BAC, II, 549.

rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.»

De donde resulta: primero, que el bienestar de la comunidad consiste en el orden que la revolución niega, por lo cual la revolución es intrínsecamente mala; segundo, que la alteración que la revolución provoca supone una ruptura de la perfección del orden, obra del hombre y contraria al curso de la historia. «Natura non facit saltum», en el orden social donde la libertad del hombre actúa implica negar las radicales mudanzas revolucionarias, achacables ahora a secuelas de la rebeldía fulminada en el primer precepto de los mandamientos del Decálogo. De ahí que Antonio Aparisi y Guijarro, con razón, dijese: «*Seréis dioses*: esta expresión dicha a los primeros hombres hizo en el mundo la primera revolución. *Seréis reyes*: esta expresión dicha a los pueblos ha hecho la última. ¡Siempre el orgullo!» [8].

LA TRADICIÓN

Contra la teoría de la revolución en todas sus maneras, el pensamiento hispano levantó la vi-

[8] *Antología*. Madrid, Editorial Tradicionalista, 1951. Número 81.

sión de un orden progresivamente mejorado sin saltos en el vacío, que es lo que se denomina la Tradición.

La Tradición nace de la vida, siendo en palabras de Enrique Gil y Robles la «continuidad de la vida humana» [9]. Toda vida cuaja en un conjunto de experiencias y de obras que perduran cuando el hombre que las realizó o cosechó desaparece de la escena de los vivos; toda existencia humana labra un tesoro transmisible a los hombres que vendrán después, siendo cabalmente la cualidad de heredar el tesoro acumulado por las generaciones anteriores lo que distingue al hombre de los animales irracionales. Cuando nacemos no nacemos abstractamente, sino poseyendo fórmulas vitales transmitidas por nuestros padres y que integran lo que decimos nuestra cultura y nuestra Tradición ; por eso dijo soberbiamente Donoso Cortés que «los pueblos sin tradiciones se hacen salvajes» [10].

Ese tesoro está sujeto a dos criterios de selección : el vigor de los elementos transmitidos permite sobrevivir a unos eliminando a los otros, según una proyección en la historia de las tensiones vitales presentes ; y las obras del hombre se someten a las reglas a que se ha de sujetar el

---

[9] *Tratado de derecho político.* Salamanca, Imp. Salmanticense, 1899 y 1902, I, 219.

[10] *El cerco de Zamora.* En *Obras,* I, 78.

hombre mismo, según su condición de criatura responsable ante los preceptos de Dios. En el primer caso la Tradición se depura, naturalmente en el curso lógico de la historia; en el segundo caso la Tradición se depura metafísicamente en la piedra de toque que es la ley de Cristo.

Precisamente la diferencia que separa a nuestra civilización hispana de la civilización europea es que, siendo la Tradición consustancial a la vida humana, Europa no admite más que la ciega depuración mecánica dimanante del choque de las fuerzas espirituales o sociales, mientras que la filosofía tradicional mide los resultados de los forcejeos humanos en proyección hacia el futuro con los principios de la verdad católica. Para Europa todo es historia viva sin metafísica previa; para las Españas fué siempre la metafísica metro del acaecer. Para Europa sólo es de tener en cuenta el quehacer del hombre; para nuestras gentes el quehacer del hombre debe acomodarse al quehacer de Dios. En el fondo todo consiste en suprimir o mantener el esquema del cosmos como diálogo entre la Omnipotencia divina y la libertad forzosa del hombre.

Positivistas o hegelianos canonizan los hechos y reducen la tradición al residuo que los hechos han dejado, sin levantar los ojos del camino hollado que es la historia. Los cristianos, en cambio, lejos de admitir los hechos en bloque valorándolos por la fortaleza que les permitió de-

jar rastros, los ciñen a unos cánones superiores tanto a los hechos mismos como a los hombres que los realizaron, a las reglas que dimanan directamente de Dios. En definitiva, en la dualidad de tesis acerca del contenido de la tradición política reaparece una vez más la antitética oposición entre la civilización teocéntrica que nosotros continuamos y la civilización antropocéntrica que en el capítulo II definí por civilización europea.

Tradición y progreso

Pero, sin salir de los cauces de la verdad cristiana y de la metafísica previamente medidora, la Tradición es obrar de los hombres y en consecuencia pende de cualquier acción humana. Lo que recibimos de los antepasados no es lo mismo que transmitimos a los descendientes, porque en la masa cultural que transmitimos insertamos nuestra aportación personal, el fruto de nuestro hacer propio. Esta aportación, que cada generación agrega a lo que recibió de las generaciones anteriores, es el progreso.

De donde resulta lo absurdo de la posición que solía contraponer tradición frente a progreso, ya que no existe progreso sin tradición ni hay tradición sin progreso. Progresar es naturalmente cambiar y moralmente mejorar algo, esto es, la

Tradición recibida; faltando ésta, la materia a reformar, el progreso es imposible. Asimismo la Tradición como masa inmutable es algo muerto, arqueología petrificada, bloque inútil. Si los hombres no transmitiesen la Tradición recibida adosándole su personal impronta, la Tradición sería un cadáver.

Incluso en el pensamiento. Combatiendo sucesivamente al absolutismo y al liberalismo, unas veces los excesos de la autoridad y otras los excesos de la libertad, bien la tiranía de uno o bien la tiranía de muchos, los argumentos inconmovibles han de ser expuestos en un cambio frontal para hacer cara a la particular manera del enemigo. Es lo que tan bellamente decía Vázquez de Mella cuando definía en qué consiste el progreso en las doctrinas de la Tradición: «porque—eran sus imágenes—no las creo en cuanto son cognoscibles, un estanque de aguas fijas e invariables que no pueda ser acrecentado con nuevos raudales que bajen de las fuentes puras de la montaña» [11].

La Tradición de las Españas

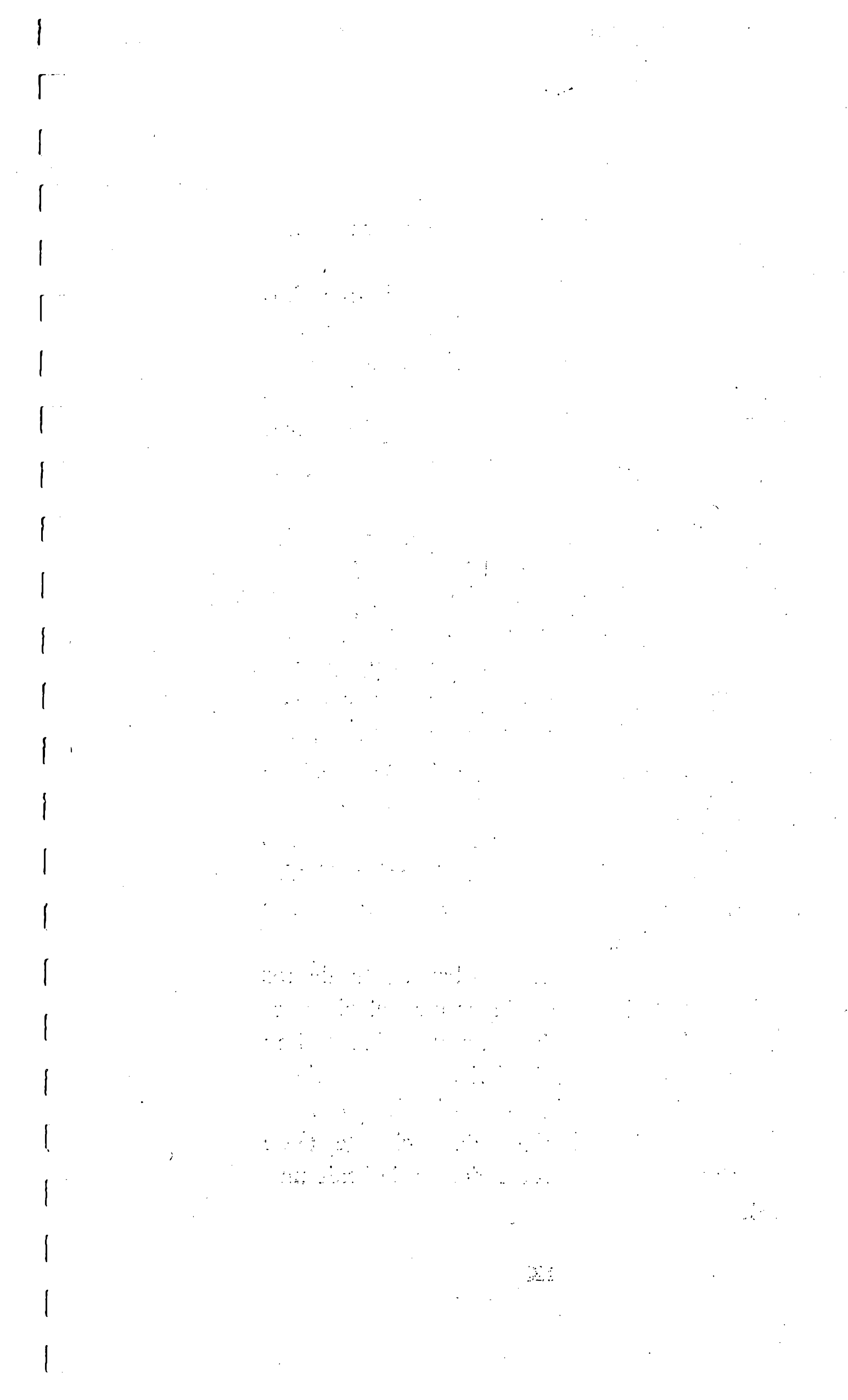
La Tradición de las Españas ha nacido en la lucha. La Reconquista arrulló su cuna con cru-

[11] *La Iglesia independiente del Estado ateo.* En *Obras.* Madrid, V, (1931), 70.

jidos de espadas y la Contrarreforma cansó sus bríos mellando las picas de los nuevos cruzados en los Flandes de cinco continentes. Es una Tradición de combate militar, de puro sentido misionero, nacida contra la morisma agarena y perfilada contra la herejía protestante. De donde sus dos características histórica e ideológica.

Históricamente la Tradición de las Españas está integrada por el conjunto de las Tradiciones de cada uno de los pueblos componentes. O sea, es Tradición única, pero variada y multiforme en sus expresiones sociales e históricas a tenor de la idea de los Fueros. En la península comprende las tradiciones particulares de Castilla, de Galicia, de Portugal, de las truncadas Euskalerria y Catalunya, de Andalucía, de Aragón y otras menores; en América, la de todos los pueblos que hay desde el Río Grande para el Sur; en Oceanía, la de Filipinas; en tierras de Occidente, los jirones de tiempo en que Nápoles, Cerdeña o Flandes sirvieron la empresa universal que capitaneó Castilla.

Ideológicamente es el establecimiento de los mandatos de Cristo como leyes para el vivir social, restableciendo en las circunstancias de hoy aquel espíritu que en la Cristiandad medieval hubo. De donde resulta como, habiendo arrancado de un pedazo de tierra de Occidente, tiene —y lo tiene ella sola—trascendencia de linde universal.



V.—LOS FUEROS, COMO SISTEMAS DE LIBERTADES CONCRETAS.

"Fundando o poder político na livre vontade dos homens e nao mais em a natureza das coisas e na lei de Deus; entregando-o aos caprichos das decisoes populares, manipuladas pela vontade dos mais habilidosos; negando-se, enfim, a reconhecer a plena autonomía jurídica dos grupos sociais, e reduzindo a sociedade á massa de individuos impotentes diante do Estado soberano—a concepçao revolucionária do poder provocou o absolutismo de Estado, sob cujo signo de Leviathan monstruoso vivemos hoje.

Só nos caminhos da Tradiçao encontram os povos o progresso político e a verdadeira liberdade."—J. P. GALVAO DE SOUSA.



Los Fueros

La Revolución que es Europa fúndase sobre dos hechos cardinales: la idea del hombre como ser abstracto y la concepción mecanicista del ordenamiento político. A ellas contrapone el pensamiento tradicional español la idea del hombre concreto como ser histórico y la concepción del ordenamiento político como conjunto orgánico de posiciones vitales concretas. Actitud que cristaliza en los Fueros, manifestación legal y política de la visión de la comunidad a manera de «corpus mysticum» de que hablan nuestros clásicos políticos.

La palabra castellana «fuero» viene de la latina «forum», nombre del lugar donde se administraba justicia, pasando luego a significar las sentencias dictadas y, más tarde, las leyes parti-

culares de una ciudad o estamento, hasta que adquiere la de conjunto de normas peculiares por las que se rige cada uno de los pueblos españoles; sentido este último que tiene en los clásicos de la Tradición española y al que se refiere el presente capítulo.

En este sentido los Fueros presuponen: primero, la idea del hombre como ser concreto; segundo, que las libertades, o círculo de acción de los derechos de cada hombre según sus circunstancias, se enmarcan en cada pueblo dentro de los cánones legales y sociales producto de su tradición particular; tercero, que en la pugna libertad contra igualdad que corroe el pensamiento revolucionario, es preciso afirmar la primacía de la libertad; cuarto, que contra la Libertad abstracta de la revolución son preferibles los sistemas de libertades concretas de las varias tradiciones hispánicas, y quinto, que los Fueros son la única sólida garantía de auténtica libertad política.

HOMBRE ABSTRACTO Y HOMBRE CONCRETO

La filosofía política de la Revolución eleva al hombre a medida de todas las cosas, con independencia de las ordenaciones divinas, transfor-

mándole en eje y centro del universo. El optimismo antropológico hermana a Rousseau con Kant y con los legisladores del 89. Rousseau idealiza hasta lo perfecto al hombre abstracto, al salvaje sin tradiciones, por definición bueno; Kant exalta la perfección del hombre en sí, independientemente de las tradiciones culturales, creándole capaz para entender al cosmos en el uso que de los datos de la realidad haga su razón pura y de saber qué sea lo justo en la desnuda autonomía de su voluntad «autónoma»: los hombres del 89 no declaran cuáles sean los derechos del hombre francés, sino los del hombre abstracto y sin tradiciones. Para Europa el hombre carece de historia, es un ser desprovisto de pasado vivo.

La marcha posterior de las ideas gira bajo idéntico signo. En la democracia igualitaria cada hombre posee un voto, sin atención a su valer ni a su cultura, porque de antemano se autoriza a todos ellos por iguales, ya que nada cuenta la condición histórica concreta de cada cual, sino su abstracta condición humana. Día vendrá en el porvenir en que se juzgará cosa de locos esta inconcebible ideología democrática hoy tan extendida, por virtud de la cual son iguales los hombres nacidos con aptitudes desiguales y desigualmente desarrollados; mentira parece que a la fecha la mayoría de las instituciones del Occidente reposen sobre la demencia de equiparar

en facultades políticas a los buenos con los malos, a los listos con los tontos, a los letrados con los que no saben leer. Será otra «locura de Europa» más que añadir a las que ya anotó Diego de Saavedra Fajardo hablando en nombre del sentido común de la Tradición de las Españas ahora hace tres siglos.

Tampoco el totalitarismo distingue entre los hombres; lo que sucede es que la democracia los igualaba en considerarlos con idéntico valer para emitir un voto en sus urnas, mientras el totalitarismo les otorga idéntico valer para obedecer las órdenes de un dictador, encarnación de telúricas y oscuras voluntades absorbentes y, por absorbentes, siempre incontrastables. Pero ambos, liberalismo y totalitarismo, arrancan del mismo yerro filosófico: la idea del hombre abstracto.

Idea que aparece cuando nace Europa. Antes, en los siglos de la Cristiandad, la sociedad cristiana poseía una ordenación jerarquizada y orgánica; cada hombre se enmarcaba en determinado grupo social, sea religioso (órdenes o cofradías), sea religioso-militar (órdenes de caballería), sea económico (gremios), sea político (brazos o estamentos). El esfuerzo personal levantaba al inferior a grados superiores del cuerpo místico social, pero éste gozaba de sólida estructura, ya que dentro de él cada miembro era parte de un orden y elemento componente de

una jerarquía. La comunidad orgánica cristiana, según la idea del hombre concreto, constituyó el contrapié de las catedrales tomistas de las «Summae» y el emparejamiento humano más adecuado al orden divino en el curso de los astros siderales.

Cuando la preñez de Europa, que se da en las agitaciones del siglo XV, se inicia en Italia la pérdida del sentido orgánico de la sociedad, que sustituye la estructura horizontal de los estamentos por una verticalización en las agrupaciones. Entonces el espíritu individualista, que acabará en el mecanicismo de Europa, salta por encima de todas las barreras llevado de irrefrenable afán verticalista, removiendo las estructuras políticas anteriores. Como escribiera Alfred von Martin «the Middle Ages in their structure as well as in their thought had a rigidly graduated system. There was a pyramid of States as well as a pyramid of values. Now these pyramids are about to be destroyed, and «free competition» is proclaimed as the law of nature» [1].

Los «condottieri» italianos que en Florencia o en Siena pugnan por apoderarse del gobierno de la «città», buscan favorecedores en todos los sectores sociales, de tal manera que arrastran a clérigos, a nobles, a comerciantes, a letrados y a artífices indistintamente. Por encima de la di-

[1] *Sociology of the Renaissance.* New York, Oxford University Press, 1944. Página 2.

visión orgánica de la sociedad que la Cristiandad conocía, brota cierta nueva división política del cuerpo social: la que se da entre los amigos y los enemigos del «virtuoso uomo di fortuna». De este modo cuando un Sforza o un Médici ascienden al poder, fundan un «stato», o sea, crean un aparato de fuerza que les permita continuar mandando. Con ello han nacido los bandos, y según este criterio aparecerán algunas centurias después los partidos políticos, que se basan en la clasificación de los hombres con arreglo a criterios abstractos y no a tenor del puesto que cada uno ocupa en el seno del cuerpo místico colectivo. La profunda significación de *Il principe*, de Maquiavelo, está, aparte su transmutación de la tabla de valores éticos, en que recoge esa nueva realidad sociológica, dándole entrada en la mentalidad europea.

Poco a poco, según crece y se robustece Europa, cobra fuerzas la idea del hombre abstracto. La ayudarán a remontarse el espíritu romanista, que brinda al absolutismo de los reyes la ocasión de deshacer del todo la composición orgánica de la sociedad, proporcionando aquel dualismo que Boutmy definiera como la contraposición entre el infinitamente grande del poder estatal y el infinitamente pequeño del individuo aislado [2]; el estilo burgués de las sociedades

[2] E. Boutmy: *Etudes de Droit constitutionnel.* Tercera edición. París, Armand Colin, 1899. Página 7.

protestantes, con aquel espíritu individualista de empresa, naciente en Holanda e Inglaterra cual secuela de la escisión luterana entre naturaleza y gracia, y donde Werner Sombart ha colocado la clave del moderno capitalismo (otro fenómeno típicamente europeo), y en especial el nuevo espíritu filosófico: cuando Descartes duda de la realidad circundante empieza a fabricar un mundo para cada yo abstracto, intento que Kant traducirá en sistema, sistema que es nada menos que la llave de la Europa contemporánea.

Una Europa en la que el hombre se edifica gnoseológicamente su mundo por mano de Kant y hasta ontológicamente en el idealismo trascendental de Fichte; Europa en la cual la sociedad consiste en proceso mecánico, montón de granos de trigo al azar yuxtapuestos; Europa en la que el hombre, desnudo de tradiciones, pasa por mero «homo oeconomicus»; una Europa que no quiere saber ya de gremios, sino de partidos políticos, múltiples en las democracias, único en los totalitarismos; Europa que ignora al hombre concreto de la Cristiandad y sólo sabe del hombre abstracto de la Revolución.

LIBERALISMO Y HOMBRE ABSTRACTO

Dice Maurice Hauriou que «la organización constitucional tiene por objeto proporcionar ga-

rantías a la libertad» [3]. Es la transcripción del segundo principio de la *Declaración de los derechos del hombre*, declaración de los derechos del hombre abstracto, donde se lee: «El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles de sus miembros.»

Ahora bien, esa ordenación constitucional posee un carácter mecánico. «Es—nos dice el propio Hauriou—el resultado del equilibrio entre el orden y la libertad, entre lo que hay y lo que viene» [4].

Mas, ¿quién regula ese equilibrio? Para el hombre liberal una sola cosa: las mayorías electorales. Y, ¿cómo nacen tales mayorías electorales? Según el criterio de un hombre, un voto, esto es, a tenor de la idea abstracta del hombre. La representación será, por ende, para el liberalismo, una representación «nacional», o sea, da la totalidad del cuerpo social sin matizar las calidades que existen en su seno; y será, además, representación desligada de cualquier contacto con el elector, prohibiéndose toda suerte de mandatos imperativos, a fin de dar efectividad a la noción de la representación abstracta en la

[3] *Derecho público y constitucional*. Madrid, Reus, 1927. Página 525.

[4] *Ibidem*, página 9.

idea abstracta del hombre. Un Esmein [5] o un Carré de Malberg [6] definen la idea de la representación democrática según esta concepción abstracta del ser humano.

Totalitarismo y hombre abstracto

El totalitarismo recorre los mismos pasos, porque en definitiva lo que hace es intentar superar la multiplicidad de políticas por una sola política y la variedad anárquicamente mecanicista de los partidos con la coyunda inexorable de un solo partido.

Cuando Lorenz von Stein abre las puertas al marxismo planteando la realidad económica como realidad política, da pie a que Marx constituya un partido de clase que tendrá por meta no la reedificación de la sociedad según estratos profesionales, horizontales y apolíticos, sino la de un partido que unificará a la sociedad en ordenación exclusivamente política y vertical, con supresión de cualquier posibilidad de libertad, sea la que fuere.

---

[5] *Deux formes de gouvernement.* En la "Revue de Droit Public". I, 17 ss.

[6] *Teoría general del Estado.* México, Fondo de Cultura Económica, 1948. Páginas 1054-1055.

Y cuando el «Partito», «Partei» o «Partiya» asumen en Italia, en Alemania o en Rusia e papel de educar con membración política al pueblo, en las teorías de Sergio Panunzio, de Carl Schmitt o de Arshanov, por ejemplo, vienen a dar en la supresión de toda libertad política en aras de la unificación exterior y de los afanes de permanencia en el poder de determinadas estructuras verticales exactamente iguales a los grupos que apoyaban a los «condottieri» renacentistas. Siempre valorando al hombre como «homo oeconomicus» o como sujeto pasivo de parejas obediencias, nunca como el ser concreto que es, con peculiaridades que van más allá del estómago o del mando.

TRADICIÓN Y HOMBRE CONCRETO

Cara a esas actitudes europeas, cabe pensar sea el hombre un ser íntegro, que nace con proyección ultraterrena en marco terrenal. Cabe creer que no nace, cual los animales, para comer o imponerse violentamente, sino en función de ganar el cielo arriba y de continuar abajo una línea histórica concreta. Cabe concebir a la sociedad ordenada horizontalmente con arreglo a intereses morales o materiales, no verticalmente en uno o en numerosos partidos políticos.

Cabe afirmar que la filosofía política ha de arrancar del hombre concreto y no del hombre abstracto.

Pensando a la española, que es pensar a lo cristiano, el hombre fué dotado por Dios de libertad para ejercitarla en circunstancias dadas concretamente, hasta el punto de que semejante ejercicio es en el plano teológico el medio que Dios pusiera en sus manos para ganar la bienandanza a que es llamado. Siendo misión de la política no definir abstracciones irrealizables, sino hacer posible para cada hombre el ejercicio de la libertad en elegir su destino trascendente, desenvolviendo su naturaleza libérrima de modo que no sea lesivo para sí propio ni perjudicial para el orden social del que forma parte ; lo cual sólo será posible cuando se articule la convivencia humana en sistemas orgánicos de libertades concretas que permitan a la persona, física o moral, encaminar su actividad al logro de los fines peculiares. La realidad histórica y la raigambre metafísica del hombre proclaman su condición de ser concreto, capaz de usar apenas de libertades políticas concretas.

Cara a la negación de libertades implícita en los totalitarismos y cara a la Libertad abstracta engendrada por el 89, la Tradición española alimentó la realidad histórica de los Fueros como sistemas de libertades históricas concretas.

ENTRE LIBERTADES.

LIBERTAD E IGUALDAD

La civilización llamada occidental pretende haber conseguido un grado de madurez bastante como para edificar la vida en común sobre el principio de la Libertad humana. Se habla y se escribe como si la «Libertad» del hombre existiera dentro de la ideología que creó la revolución francesa de 1789, madre del actual pensamiento político occidental. Pero, ¿es esto cierto? ¿Se han realizado hoy, en 1953, los sueños acariciados al conjuro de los compases de «La Marsellesa»? ¿Francia, Inglaterra, Italia, son países verdaderamente libres?

Procuraré contestar a esta pregunta.

Tal como quedó constituído el pensamiento revolucionario en las jornadas de 1789 implicaba, de creer a lo que decían sus sustentadores, un principio de libertad para los individuos componentes del cuerpo social, de una parte, y de otra el gobierno, a tenor de la voluntad de las mayorías. En la formulación máxima de la Declaración de los Derechos se recogían ya ambos aspectos. En el artículo 2 quedaba establecido que «le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sureté et la résistance á l'oppresion».

Al paso que en el artículo 6 se determinaba que «la loi est l'expression de la volonté générale; tous les citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs réprésentants, á sa formation». El primero fué el principio de la libertad individual; el segundo, el principio de la soberanía nacional o popular; ambos se hallan mezclados en el contenido de la temática filosófico-política de la revolución.

Y, sin embargo, se contradicen profundamente. Porque aquél trata de proteger al individuo contra la mayoría, en tanto que éste edifica una mayoría sin frenos. Porque el artículo 2 mira al ciudadano y el 6 a la mayoría numérica. Porque la libertad supone una barrera y la soberanía desconoce en sí misma barreras, so pena de dejar de ser tal soberanía. Aunque mezclados en las distintas tablas de derechos de las distintas constituciones secuela de la revolución, son diametralmente cosas opuestas.

La razón de que ambos principios se encuentren en el mismo documento, aun siendo contradictorios, débese a la doble paternidad de la ideología revolucionaria, la cual por una parte quería beneficiarse de la tradición inglesa incorporada al continente por mano de Montesquieu, y de otro lado reclamaba para sí la herencia espiritual del pensamiento abstracto de la Enciclopedia francesa. Lo concreto de la experiencia inglesa y de su continuación norteamericana re-

quería una declaración de derechos al uso de las inglesas de 1629 y 1688, o de las de Virginia de 12 de junio de 1776, y de Massachussets del 2 de marzo de 1780, por no citar sino las de mayor relieve. La novedad estuvo en rellenar esas fórmulas anglosajonas con el contenido abstracto de la ideología enciclopedista.

César Cantú, el gran historiador del siglo pasado, observó ya este salto cuando escribió lo que sigue: «Una revolución que tenía todos los caracteres de la violencia, quería, sin embargo, representar muy a menudo el papel de imitadora, y pretendía parodiar la revolución de los angloamericanos. Pero para llevar a cabo tamaña empresa era menester echar mano de aquellas verdades prácticas que embotan las ramas de la refutación y no están sujetas a rectificaciones. Mirabeau decía con sobrada razón que la libertad no es el producto de teorías abstractas ni corolarios filosóficos y que las leyes acertadas son el producto de la experiencia que diariamente se adquiere y de los raciocinios que se expongan en una serie de observaciones sobre los hechos. En la Declaración tan ponderada no se prefija el verdadero sentido de la palabra derecho, y definiciones, máximas, principios, se aglomeraron todos indistintamente; se entremezclaron verdades claras y sagradas con otras no admitidas por la historia ni por las costumbres, y todo se envolvió en fórmulas vagas e indeter-

minadas, que el pueblo no comprendía, y de las que no podían sacar partido ni siquiera el reducido número de los filósofos. Los ingleses, después de la revolución de 1688, redactaron también una especie de declaración de derechos; pero es de notar, ante todo, que aquella declaración, que se verificó después de una revolución, no hacía más que enunciar clara y sencillamente algunos cánones no sujetos a discusión o contradicción, y dirigidos tan sólo a garantizar derechos positivos. Pero la Constitución francesa tenía carácter de universalidad y se adelantaba a una constitución enteramente nacional; se ofrecía como víctima el individuo real y existente, a la creación fantástica de un público imaginario; se hacían reglamentos abstractos para el hombre abstractamente considerado, más bien que para los veintiséis millones de franceses, que vivían en una época determinada y que tenían sus costumbres especiales» [7].

El afán de copiar los antecedentes ingleses daba de sí los criterios para la libertad. El prurito del abstraccionismo llevaba a la democracia. Montesquieu late bajo el artículo 2, pero Rousseau alienta a la sombra del artículo 6. El equilibrio crea la libertad, dirá aquél; la mayoría tiene siempre razón, opinará éste. El dualismo liber-

---

[7] *Historia universal.* Barcelona, Montaner y Simón. X (1892), páginas 16-17. Libro XVIII, capítulo I.

tad—democracia, experiencia inglesa—filosofía continental enciclopedista, razón—voluntad, Montesquieu—Rousseau, equilibrio de poderes—voluntad general, artículo 2—artículo 6, es el impar antagonismo que desgarra la trama interna de la filosofía política revolucionaria.

En un principio, en Francia, predomina la idea de la libertad sobre la idea de la democracia. Esta edad dorada del liberalismo culmina, sobre todo, en la Carta de 1830, precisamente porque en ella lo que se desea es sujetar las decisiones de la mayoría, subordinándolas al criterio ambicionado de forjar un círculo vital donde la mayoría no pueda entrometerse. La filosofía política de los doctrinarios se halla presidida por el dogma inglés de «my home, my castle».

Por eso los doctrinarios postulan un concepto intelectualista de la ley. Todo el capítulo I del *Cours de politique constitutionnelle*, de Benjamín Constant, es un intento de salvar tal postulado por encima de las doctrinas de Rousseau. De ahí que los doctrinarios reduzcan la estampa del perfecto ordenamiento político a una trama de poderes equilibrados entre sí, viendo en ello las garantías máximas para la libertad. No contentos con los tres clásicos poderes que Montesquieu observara en Inglaterra y temerosos de que se pudiera tal vez romper el equilibrio del ejecutivo con el legislativo y con el judicial, en

cuyo juego la libertad consiste, crearon un cuarto poder, sin otra misión que la de mantener cabalmente ese equilibrio: el poder real de Clermont-Tonnerre, el poder moderador de la Constitución española de 1876.

Por eso el punto de mira de todos los doctrinarios es salvaguardar el párrafo 2 de la Declaración de 1789, apoyándose en el 16, o sea, en la noción de que «toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution».

En consecuencia, dentro de la «Charte» de 1830, a fin de que haya liberalismo, no existe democracia. La separación entre las ciudadanías activa y pasiva había sido ya estimada por la Constitución de 1791 con arreglo a criterios económicos, que se cifraban en el pago de 1,50 francos de impuestos; principio recogido en la Constitución del año III, la cual elevaba incluso la cantidad al salario correspondiente a tres jornadas de trabajo. La «Charte» realista de 1814 sube la cuota electoral a 300 francos de impuesto para gozar del sufragio activo y a 1.000 francos para poseer el sufragio pasivo. La Carta de Luis Felipe rebaja las cifras a 200 francos para la elegibilidad activa y a 500 para la elegibilidad pasiva.

Era una situación liberal, no democrática. En 1831 había en Francia solamente 175.000 electo-

res. Y como fuese preguntado sobre ello el doctrinario Guizot, contestó con una réplica típicamente liberal y burguesa: «Enrichissez-vous par l'épargne et par le travail, et vous deviendrez electeurs.» En las situaciones políticas que culminan con la Carta de Julio, únicamente hay liberalismo, libertad como equilibrio de poderes, Montesquieu, experiencia inglesa y predominio de la razón.

Pero ya desde el principio Rousseau asoma la oreja, y pocos años más tarde aquella democracia inscrita en el artículo 6 dará opimas cosechas políticas. Ya el 11 de agosto de 1792, al día siguiente de la invasión de las Tullerías por las masas populares, la Convención nacional convocada para resolver acerca de la suerte de Luis XVI fué elegida llamando al sufragio a todos los varones mayores de veintiún años; y asimismo el postulado rousseauniano y democrático aparece inscrito en la Constitución «montagnarde» de 24 de junio de 1793. Era la primera hora democrática, pasajera hasta la fugacidad, en la que por primera vez el liberalismo cede terreno delante del embate de las turbas. Tras esta etapa brevísima, la Constitución del año III implica retorno a los usos liberales, con un sistema que perdura en 1814 y llega al apogeo en 1830. El Decreto de 5 de marzo de 1848 instaura definitivamente el sufragio universal en Francia, en lo sucesivo principio constantemente en

vigor, que nadie combatirá de frente, por más que se le corrija con leves atenuaciones, por el estilo de las consignadas en la Ley de 13 de mayo de 1850 o los procedimientos electorales empleados bajo el segundo Imperio para favorecer la elección de los amigos del Gobierno. Puede decirse que en Francia desde el 5 de marzo de 1848 el principio democrático ha sustituído al liberal, en una ruta que seguirán otros pueblos europeos.

E incluso Inglaterra, pese a ser la inspiradora de Montesquieu y representar el sistema liberal por excelencia. Si se repasan los doscientos últimos años de la historia constitucional inglesa se verá que, en definitiva, consiste en una progresiva extensión del derecho a votar. Las reformas de 1832, 1867, 1884 y 1928 significan pura y simplemente tal transformación. Aunque siga considerándose en teoría que el sufragio no es universal, sino dependiente del impuesto, el bajísimo nivel establecido para éste hace que la «Representation of the People Act» de 2 de julio de 1928 consagre prácticamente el sufragio universal.

Un sufragio que ha supuesto, detrás del triunfo de la democracia política, la victoria de la democracia económica. La ola creciente del laborismo, su ascenso al poder y las mutaciones de verdadera revolución sin sangre por la que está pasando Inglaterra en estos últimos años, no significan más que el triunfo total de la democracia,

incluso en el ámbito de la economía. Hoy puede decirse, sin temor a yerros, que Inglaterra, la tierra clásica de la libertad política, no es ya un Estado liberal [8], sino un Estado democrático en la doble acepción que este vocablo tiene. Las limitaciones al obrar individual en la economía que existen en gran parte de la Inglaterra de hoy son incompatibles con una concepción liberal y solamente hallan justificación dentro de un orden democrático.

Otro tanto podría aseverarse de España. Salvo el lapso transitorio subsiguiente a la revolución de 1868, el siglo XIX español vivió bajo signos liberales, no democráticos. Las sucesivas Constituciones rechazaban el predominio de la voluntad general; esto es, del sufragio universal, proscrito en 1812, en 1837, en 1845 y en 1876, sin más excepción que la breve de 1869. Pero también entre nosotros a la inicial etapa liberal sigue la etapa democrática, de acuerdo con la línea general de las ideologías revolucionarias. El doctrinarismo peculiar de la Constitución de 1876 es sustituído por el principio de la democracia en la Ley electoral de 26 de junio de 1890, cuando en su artículo primero quedaba decretado el sufragio activo para todos los varones mayores de veinticinco años. También en 1931 la

---

[8] IGNACIO HERNANDO DE LARRAMENDI: *Tres claves de la vida inglesa.* Madrid, Esplandián, 1952.

Constitución republicana es democrática y no liberal; la igualdad del voto establecida en el artículo 36, la proclamación del sufragio universal, igual, directo y secreto en el artículo 52, y las limitaciones a la propiedad expresan la tendencia dicha.

El proceso es siempre monótono hasta la saciedad: la libertad burguesa perece a manos del sufragio político universal, y éste acarrea ineludiblemente el igualitarismo socialista. El predominio de las tendencias socialistas o de los socialismos democráticos en la vida política de Occidente recoge este cambio donde la igualdad prima sobre la libertad y una voluntad colectivista arrasa las frágiles barreras de los derechos individuales tan pomposamente proclamados en 1789. Que la voluntad colectivista sea mayoritaria o minoritaria, que se exprese en votaciones periódicas o eche mano de la espada de un dictador, son detalles accesorios respecto al hecho fundamental: la Libertad abstracta de la Revolución europea ha muerto devorada por sí misma.

Los Fueros, barrera y cauce

Contra Europa y para salir del proceso de la política europea ha poco reseñado, la Tradición de las Españas enarbola la bandera de la liber-

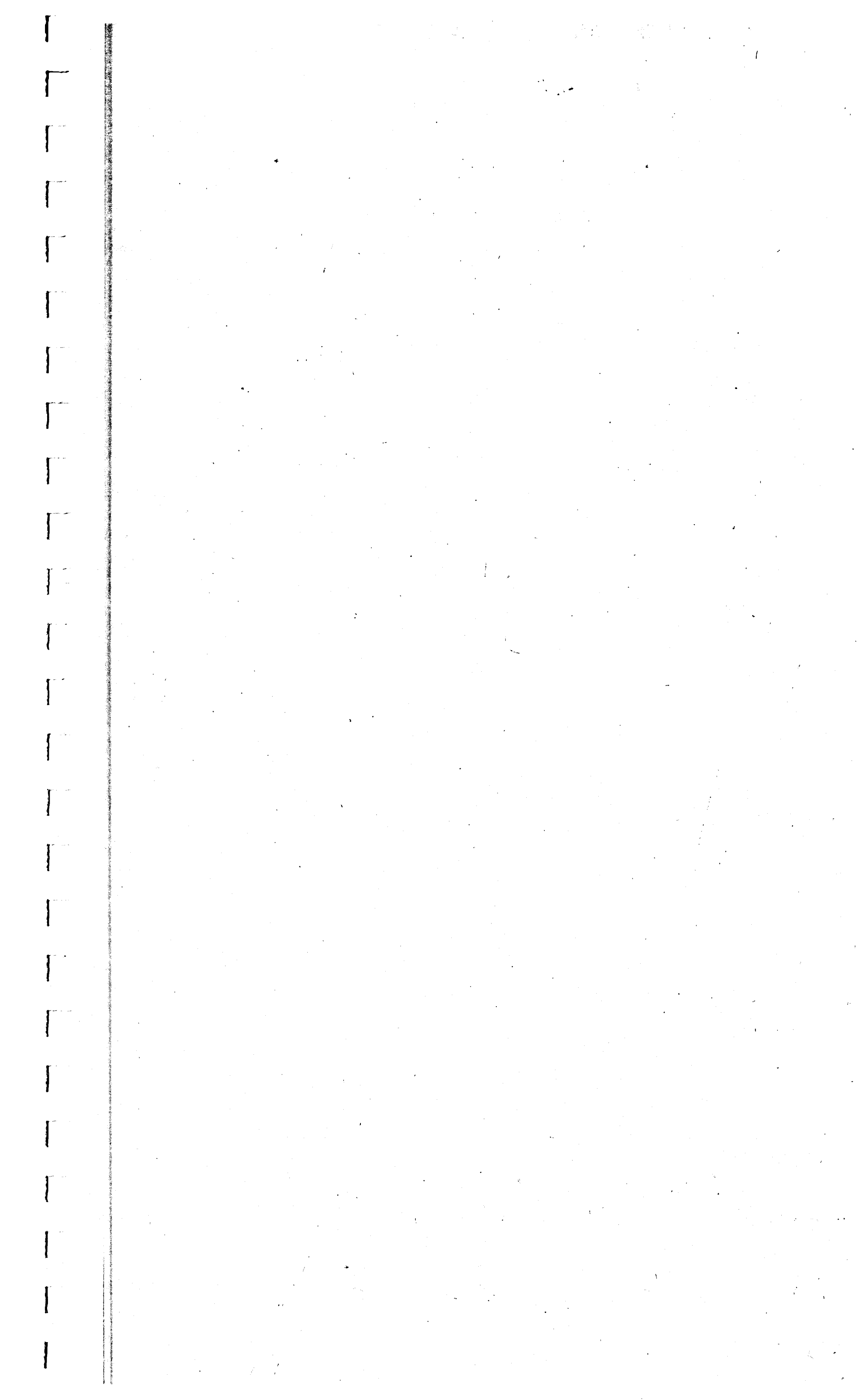
tad; pero sin caer en el error de fundamentar la libertad sobre la mentira del hombre abstracto inexistente, sino sobre las realidades concretas del hombre histórico que perpetúa una tradición secular. Por eso no proclama Libertad, sino reconoce libertades; por eso no abandona al azar de un cerebro construir castillos en el aire de la divagación ilusionada, sino que se atiene a lo que la historia creó en los distintos pueblos de las Españas y procura la instauración de los Fueros como barreras protectoras de la acción libre de cada hombre.

En el pensamiento hispano los Fueros suponen dos cosas: barrera y cauce. Barrera defensora del círculo de acción que a cada hombre corresponde según el puesto que en la vida social ocupa, como padre de familia, como profesional, como miembro de un municipio o de una comarca; y cauce por donde fluye su acción libre, enmarcada jurídicamente en las márgenes de su posición en el seno de la vida colectiva. De modo que los Fueros son garantía en el uso y evitación para el abuso de la libertad humana.

En los Fueros y en la temática del hombre concreto que les sirve de cimiento, el hombre histórico sucede al irreal hombre de los liberalismos revolucionarios. O por decirlo con las profundas palabras de Rafael Gambra: «Nuestro tiempo ha reaccionado contra el racionalismo como concepción universal. Con ello hemos vuelto

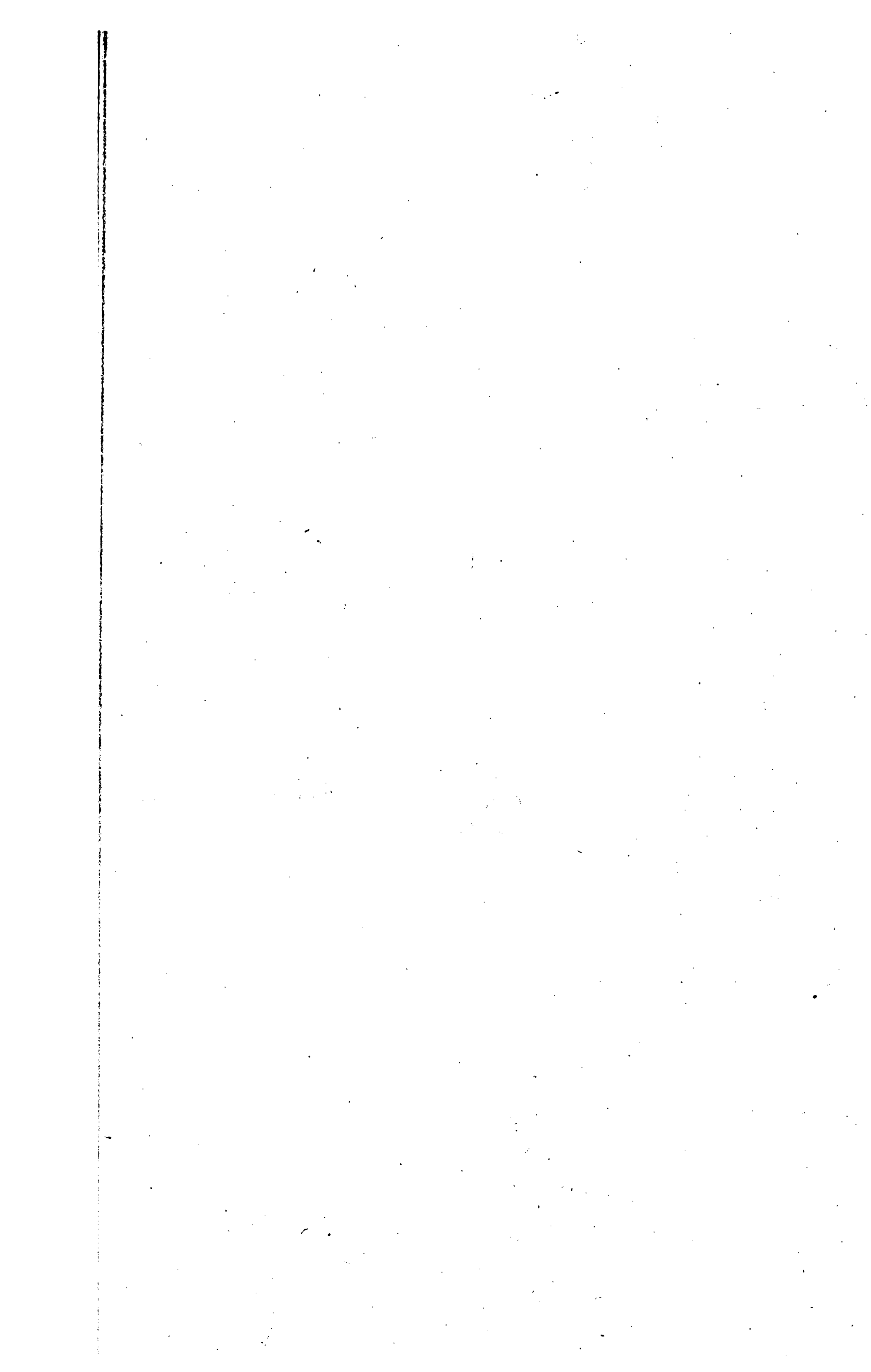
los ojos con respeto a cuanto había desechado la Ilustración... La Historia ha vuelto a aparecernos como un desarrollo siempre nuevo de posibilidades ocultas e impenetrables, cuyo misterio es el de nuestra misma existencia. Tras los cambios de régimen histórico sufridos, nuestros ojos están más abiertos que nunca al problema de lo histórico» [9]. Y la libertad histórica son los Fueros.

[9] *El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual.* Madrid, Revista de Filosofía, IV (1946), 587.



VI.—LA MONARQUIA FEDERATIVA.

"Omnis communitas perfecta est proprium corpus politicum."—FRANCISCO SUÁREZ: *De legibus*, I, 6, 21.



La sociedad, "corpus mysticum"

Cuando el Estado quedó solo en medio de la arena política durante los siglos XVIII y XIX, pudo aniquilar al individuo o ser su víctima en la cadena de absolutismos y revoluciones que constituyen lo más memorable de la historia de las sociedades europeas, y nuestra propia historia desde que comenzamos a europeizarnos en los días de Felipe V. Faltaba el juego moderador de las sociedades intermedias, propio de la Cristiandad medieva y del derecho público de las Españas.

Cada una de esas sociedades intermedias sirve para dar a la sociedad general mayor su índole orgánica; poseen vida particular e independiente en sus esferas respectivas; abarcan al individuo desde que nace hasta que muere; el poder su-

premo no las crea, sino que las reconoce. Algunas provienen directamente del derecho natural, como la familia; otras son resultado de la historia, como los pueblos. A veces poseen vida pública, otras se recortan en la esfera de lo privado. En ocasiones se bastan a sí mismas, requiriendo apenas tutela y coordinación con las vecinas, como la ciudad; no faltan las que actúan al par del Estado, pero con superiores miras y más altos derechos, cual acontece con la Iglesia Católica. Pero en su conjunto todas gozan de existencia lozanísima e independiente según sus calidades, cumplen sus fines y se hallan dotadas de poderes que las capacitan para realizarlos, poderes que en su conjunto reciben el nombre de autarquía [1].

En contraste con la sociología europea, que acaba aniquilando tales sociedades intermedias, bien suprimiéndolas, a lo liberal, o bien incorporándolas al Estado, a lo totalitario, la sociología española distínguese por la importancia que concede a las entidades o instituciones sociales. Ni omnipotente arbitrio del Estado pesando sobre ellas, ni inmolación en aras de la ilusión rousseauniana del salvaje aislado; para la sociología de las Españas, entendidas como eje de la vida colectiva, sirven de módulo para la acción del hombre concreto y, dada su independencia res-

[1] ENRIQUE GIL Y ROBLES: *Tratado*, II, 2.

pecto del Estado, dan en fuente cierta de equilibrio humano. El totalitarismo lo reduce todo al Estado, absorbiendo individuo y sociedad; el liberalismo al individuo, desconociendo a la sociedad y preparando el fin del aparato estatal; la Tradición española busca a través de la sociedad la armonía del individuo con el Estado. Para el totalitarismo el Estado es fin de sí propio, quedando individuo y sociedad por medios; para el liberalismo el individuo es fin en sí, quedando Estado y sociedad por estorbos para su libertad esencialmente buena; para la Tradición española el Estado regula la independiente actividad social al servicio del individuo, pero éste no es meta *a se*, sino que se halla al servicio de Dios.

El respeto con que nuestro pensamiento político miró siempre la autarquía de las sociedades intermedias, aparece claro cuando se ve que entre nosotros brotó, cuatrocientos años antes que en el tan cacareado ejemplo inglés, la tesis de que la conquista tiene lugar para educar a los pueblos a ser libres. Es con ocasión de las revueltas que asolaban a la isla de Cerdeña, donde un partido agrupado en torno a las poderosas familias de los Oria y de los Arborea mantenía permanente revuelta contra la corona aragonesa, cuyos reyes ensayan para reducirles durante medio siglo todos los medios apercibidos por la violencia o el halago; preocupación que

pasa a los brazos reunidos en Tortosa en 1400 hasta elevar al rey la siguiente proposición, que se transforma en capítulo de corte al recibir el correspondiente «plau» y que refleja el sentido hispano del gobierno libre, anterior y superior a las tan traídas y llevadas fórmulas de Europa: «Item, senyor, com sia estat diverses vegades vist e sabut que per lo grant e absolut poder que és estat dat als Governadors del dit Regne de Cerdenya se són seguits molts inconvenients, car per llur potència e llunyaria corporal de llur senyor, los dits Governadors voluntàriament han perseguits, afligits e dampnejats molt e diverses habitadors del dit Regne e altres a aquell vinents o declinants així privats com estranys, en tant que en aquell Regne e en altres parts fo e es creença e opinió comuna que la rebellió la qual ara e de llonc temps a ençà és estada e és en lo dit regne pres fonament e principi de e en les sobergueries e voluntaris processes dels dits Governadors. Sia mercé de vós, Senyor, proveir e fer perpetualment, que d'açi avant los dits Governadors et cascun d'ells haguen de vós, senyor, e de vostres successors cert e limitat poder», pidiendo que durante cinco años no puedan los tales gobernadores remover los oficios y que para la provisión de los que vacasen obran «ab consell dels consellers de Càller en aquella Governació, e dels consellers de l'Alguer en la

Governació de Lugudor»[2]. Semejante reconocimiento de la realidad libre propia y el anhelo de que otros pueblos gocen de parecidas bienandanzas, acusa la perfección de aquella fórmula feliz, por la que la monarquía tradicional era un conjunto de repúblicas coronadas por un rey.

La primera entre esas comunidades inferiores o intermedias entre el individuo y el poder político es la familia, objeto de todas las protecciones en lo religioso, en lo político y en lo económico. Correspondiendo la primera de estas tutelas a la Iglesia, es postulado del pensamiento tradicional reforzar la autoridad del padre, cimentarla sobre la perennidad del lazo matrimonial y transformarla en eje de la representación política; en todo caso, como reconocimiento sencillo de algo que es anterior y superior a la misma potestad política, anclada directamente en el suelo del derecho natural. En lo económico establecer definitivamente los patrimonios familiares, declarando la posibilidad de adscribir determinados bienes a fines de continuidad de la institución familiar. Todos los poderes y facultades de que el hombre carece como tal, viénenle a las manos cuando opera dirigiendo y representando una familia que ha recibido de los antepasados y deberá entregar a los descendientes. La socie-

[2] *Vide* mi libro *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval.* Barcelona, Aymá, 1950, pág. 20.

dad política es una agrupación de familias, no un montón de hombres como creía el liberalismo, ni una máquina de piezas humanas engranadas, cual el totalitarismo piensa. Vehículo natural del individuo, es la piedra angular de la comunidad política.

Y al lado de la familia, las entidades territoriales menores y mayores, con su variedad riquísima, sus instituciones peculiares, sus leyes, sus costumbres. Los Fueros son el instrumento legal para forjar concretamente la realidad autárquica de las entidades territoriales mayores, de los estilos vitales de cada uno de los pueblos de las Españas.

Pero el que cada uno de los pueblos españoles posea rasgos propios en leyes, usos, costumbres y administración, algunos hasta en lengua y cultura bien señaladas, no implica factor de dispersión, antes realización de la más perfecta de las unidades: la unidad en la variedad. Todos los varios pueblos hispanos se hallan atados por dos lazos: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo rey. Por encima de las libertades forales, símbolo de sus personalidades distintas, campea la doble atadura de la monarquía federativa y misionera. Donde los Fueros ponen la variedad, la misión trae el aliento de la unidad interior de las conciencias y la realeza el signo externo de la unidad interior.

LA REALEZA

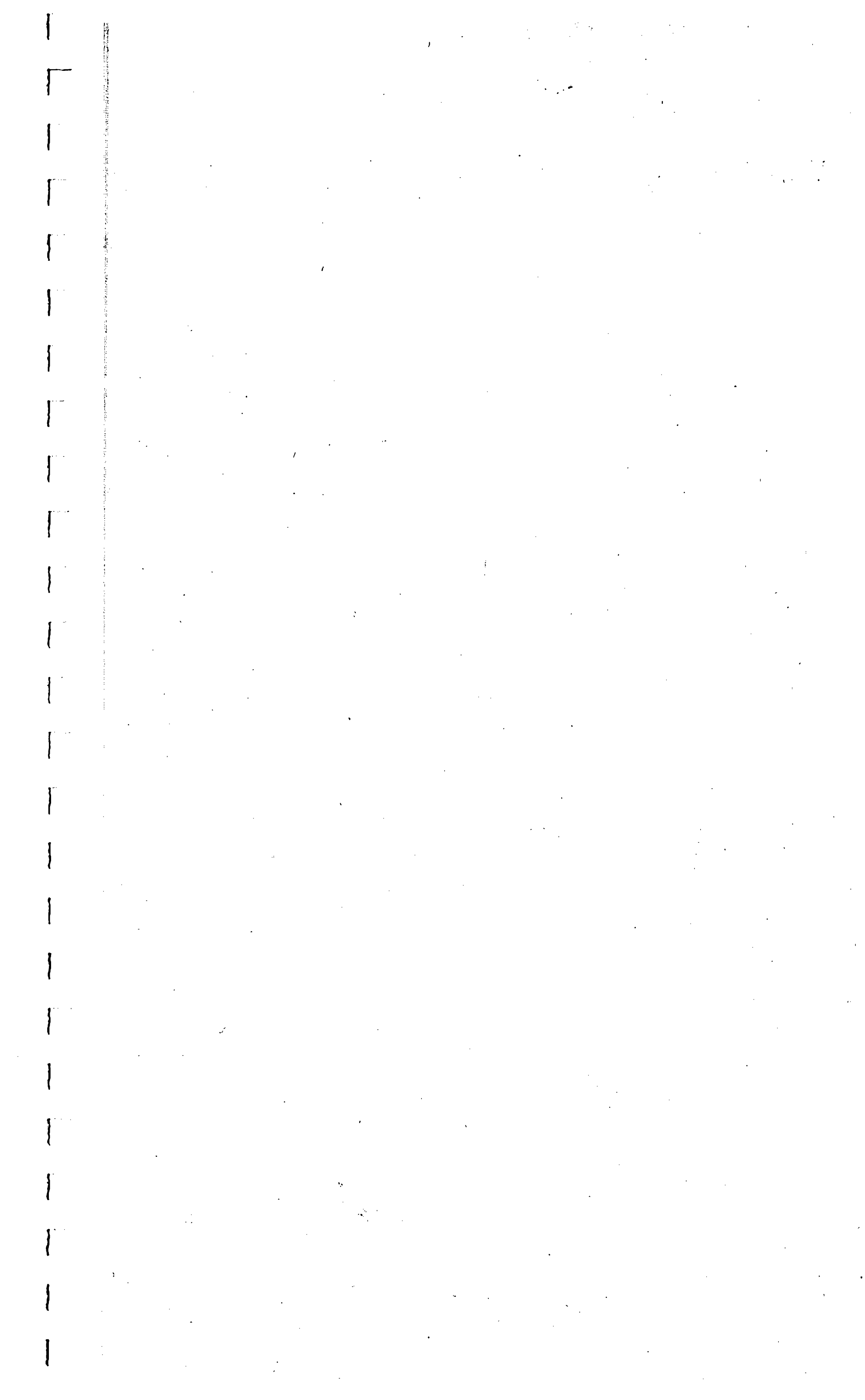
Y la realeza no es algo huero, como en los liberalismos doctrinarios, ni algo omnipotente, como en las construcciones totalitarias o absolutistas. El monarca reina y gobierna, pero dentro de límites impuestos por las leyes fundamentales o de la tierra. No le es asequible alterar porque sí la máquina legal de sus pueblos, sin consentimiento de los pueblos mismos. Impera, sí, porque es rey; pero impera dentro de leyes bien precisas.

Y en este terreno es la monarquía tradicional la única forma de gobierno en que el poder del gobernante se halla de veras limitado, porque los mojones que deslindan sus facultades no consisten en letras frías o en doctrinas muertas, sino en la fecunda realidad social, anterior y distinta del Estado. Donde totalitarios y absolutistas ven un instrumento más de su poderío y donde los liberales ven el vacío de lo inexistente, en las sociedades intermedias y autárquicas, encuentra la monarquía tradicional el freno efectivo que los demás sistemas políticos ignoran. Por eso la monarquía tradicional es la única forma de gobierno donde los hombres puedan sentirse verdaderamente libres.

Mas, puesto que la realeza se halla ornada de funciones activas, las condiciones del monarca

vienen a ser cosa esencial. De ahí la necesidad de exigir dos legitimidades: la de origen y la de ejercicio, la legitimidad de títulos en la asunción del poder supremo y la legitimidad en aplicarlo al servicio de los ideales de la Tradición de las Españas. Ambas son esenciales, pero en caso de dudas ha de preferirse la legitimidad en el ejercicio a la legitimidad en los títulos de origen, pues de otro modo admitiríamos que un prurito legalista primaba sobre el contenido de la tradición hispana, conclusión absurda a todas luces. La jura de los Fueros era condición necesaria para la coronación de los reyes, indicándose con ello que la legitimidad de ejercicio es más importante que la de origen y que, faltando aquélla, ésta carece de fundamentos.

VII.—LA SECUELA INSTITUCIONAL.



Cambio de frente

Los temas abordados en los capítulos anteriores darían en inútiles rememoraciones si de ellos no se dedujesen las lecciones de la ejemplaridad, bien de lo que fuimos, bien de lo que hubiéramos sido a no mancillarnos las sucesivas europeizaciones. Mitad extracto del ayer, mitad adivinanza de la historia que trágicamente no llegó a ser tal, cabe la posibilidad de formular un cuadro de la monarquía tradicional de las Españas. A esto acude el presente capítulo.

Claro es que la monarquía tradicional que hubiéramos podido tener y que nos truncó la extranjerización europeizante, no tiene mucho de común en el terreno institucional con ninguna de las fórmulas de gobierno vigentes en el mundo. Incluso la actual monarquía británica es algo dis-

par, y hasta diré contrario en diversos aspectos a nuestra verdadera concepción de la realeza.

Quien hubiera tenido la paciencia de meditar sobre estas cuestiones desenterrando el legado vivo de los muertos nuestros, habrá percibido el hecho de que nuestra monarquía tuvo y tendría realidad social bien diferente de cuantas sistemáticas articulan las presentes máquinas de mando. Tuvo lo que con frase feliz ha llamado Vicente Marrero un poder entrañable [1], y para entender lo que fué y sería este poder entrañable fuerza resulta descoyuntar las tablas de lugares comunes en que se mueven nuestros tratadistas de derecho político e incluso rehacer los mapas de la administración. Para que la monarquía tradicional existiese tal como ella fué y sería, deberá tomar el poder real o supremo un carácter muy distinto en sus principios, en sus limitaciones y en su estructura.

He aquí lo que, sin calumniosas arqueologías. pero también sin mimetismos europeos, sería la ordenación del organismo central de la monarquía tradicional de las Españas a no haberse cortado el hilo claro de nuestras tradiciones políticas.

---

[1] VICENTE MARRERO SUÁREZ: *El poder entrañable*. Madrid, Esplandián, 1952.

La Corona

El eje de la monarquía, huelga decirlo, reside en la Corona. A la cúspide de la pirámide institucional, la Corona constituye el motor que da actividad a los engranajes de cada una de las ramas de la administración estatal o de las administraciones de los diversos pueblos españoles.

Serían caracteres de esta Corona:

a) La catolicidad activa no expresa en palabrerías de solemnes declaraciones formularias, antes recogiendo de veras los anhelos de misión y sirviendo eficazmente a la unidad católica de nuestros pueblos, o fomentándola allá donde esta unidad hubiera desaparecido. De cuya catolicidad resultarían tres deberes primarios: sujetar la política general a los postulados de la moral católica, adoptar cerrada fidelidad a la cátedra romana y favorecer a todo evento los intereses espirituales de la Cristiandad.

b) Aun siendo institucionalmente una sola, cual es una sola la persona física del monarca, la Corona consiste en la acumulación de derechos históricos siempre perfectamente discernibles. En nuestra monarquía secular tuvimos siempre eso que al cabo de los siglos es expediente novísimo de la técnica constitucional anglosajona: la posibilidad de que un rey lo sea

de diferentes reinos. La Corona supone realeza en Castilla, realeza en Aragón, señorío en Vizcaya, condado en Barcelona. Cuando cada uno de esos reinos, principados, provincias y señoríos se incorporó a la Corona castellana, reconocieron su capitanía primogénita, pero nunca se suicidaron histórica y socialmente en holocausto de una uniformidad incompatible con los hechos. Un vizcaíno, por ejemplo, no se dirige a la Corona única en cuanto ésta es depositaria de la realeza castellana o aragonesa, mas en cuanto sujeto mayor de derecho público de su señorío de Vizcaya; porque Vizcaya y no Castilla ni Aragón es el camino exclusivo por el que él puede integrarse en la monarquía común que la Corona significa.

c) En cada uno de sus dominios el rey ejercería sus facultades de gobierno según los derechos que histórica y constitucionalmente le correspondan. Sólo en las funciones concernientes al poder central sus poderes serían iguales en todas partes.

d) Aparte las limitaciones religiosas y morales de índole genérica y de las barreras legales que en cada pueblo aseguren la libertad con arreglo a los Fueros respectivos, el Gobierno debería orientarse según las decisiones de las Cortes, juntas o asambleas forales que encaucen la representación libre de cada uno de los cabezas de familia en los distintos pueblos españoles.

Otras Cortes centrales representarán al conjunto general de todos ellos, teniendo por oficio exponer directrices para la política y la economía comunes.

e) No cabría en la monarquía tradicional la distinción clásicamente liberal entre reinar y gobernar, que hace a los reyes legalmente irresponsables en los códigos, mas siempre a la larga responsables delante de los tribunales de las revoluciones. El rey asumiría directamente el gobierno, auxiliado por una serie de instituciones centrales, denominadas en conjunto los Consejos de la Corona.

f) Las facultades regias, a tenor de sus funciones, pudieran clasificarse del siguiente modo:

I. Generales para toda la monarquía. A su vez:
   1) De política interna y externa, administración y economía.
   2) De administración de justicia en todas sus ramas.
   3) De mando de las fuerzas armadas.
   4) De política social y mejora de la situación de las clases económicamente débiles.
   5) De educación y enseñanza.
   6) De coordinación.

II. Particulares en cada reino.

Cada una de las facultades centrales encarna en organismo separado. Unicamente caerán den-

tro de la competencia de las Cortes generales las señaladas en los apartados 1) y 6); las demás corresponden a la Corona con independencia de las Cortes, a través de sus Consejos correspondientes.

g) La Corona o sus agentes quedan sujetos a responsabilidad cuando su actuación exceda a los preceptos legales. El Tribunal Supremo de Justicia podrá transformarse en casos previstos por ley especial en Corte de Justicia Mayor, a tenor de los precedentes aragoneses, ampliados a todos los demás pueblos hispanos como garantía de las libertades forales y acompasados a las circunstancias de la vida moderna.

h) La sucesión a la Corona será hereditaria. Leyes especiales regularían la unidad de procedimientos para asegurar la unidad de la monarquía en el reconocimiento de la misma legitimidad de origen en el llamado a la sucesión.

i) El ejercicio de los derechos, poderes y facultades reales sólo será asumido por el monarca después de ganar la legitimidad de ejercicio mediante la jura de los distintos Fueros de los pueblos españoles.

El Consejo Real

La Corona gobernará con el auxilio del Consejo Real, organismo el más importante de todos y en cierto modo prolongación de la Corona

misma. Trataráse de un cuerpo reducido, cuyos componentes serán designados por el rey entre las personalidades más salientes de la vida nacional y de cuyo seno saldrá la regencia en los casos de vacación del solio o de ausencia del monarca. Tendrá precedencia de honor sobre todos los demás cuerpos del Estado, incluso sobre el Consejo de Ministros; su parecer será previo en los negocios de mayor importancia; se le encomendarán funciones de investigación política y de dirección de los otros Consejos o altos organismos; ostentará la representación individual o colectiva y en situaciones excepcionales le tocará incluso el gobierno. Estimaríase a sus miembros por extensión del mismo monarca y reservas nacionales en los trances de supremas dificultades. De ahí el cuidado en la selección de los miembros y la alta estima que el Consejo Real supone.

El Consejo de Ministros

La política y administración generales serán regidas por la Corona con ayuda del Consejo de Ministros, compuesto, en líneas generales, por: *a*) Presidente; *b*) Ministro de Estado, para relaciones exteriores y negocios eclesiásticos; *c*) Gobernación; *d*) Hacienda; *e*) Presupuestos;

f) Obras públicas; *g)* Agricultura; *h)* Industria; *i)* Comercio, y *j)* Comunicaciones, incluyendo la aviación civil.

El Consejo de Ministros celebraría reuniones frecuentes bajo la presidencia del monarca o de un miembro del Consejo Real. Cada ministro sería responsable ante el rey por los asuntos a su cargo, mas habrán de atemperar sus políticas respectivas a las directrices marcadas por las Cortes dentro de los límites marcados por la Ley constitutiva de éstas. No comparecerán, sin embargo, ante ellas más que en los señalados casos preceptivos, relacionándose por escrito o personalmente a efectos de información, pero sin caer en el agotador sistema parlamentario.

El cargo de ministro sería incompatible con el de procurador en Cortes, pues la función de gobierno es en el fondo incompatible con la representación popular. Un ministro no podría ser elegido procurador hasta haber transcurrido un largo plazo después de que cesase en el desempeño del cargo de mando.

Al abandonar la cartera y lo mismo que todos los demás funcionarios públicos, cada ministro estaría sometido a un juicio de residencia, delante de tribunal constituído para los ministros por un miembro del Consejo Real y cuatro o más magistrados del Tribunal Supremo, seleccionados a suertes. Dicho juicio duraría seis meses, y durante dicho plazo no podría ausentarse del

país ni disponer de sus bienes de forma que eludiese el posible resarcimiento de daños y perjuicios causados durante su tiempo de actuación oficial.

Las Cortes generales

En las cuestiones generales de índole política y administrativa tendrían voz orientadora y voto con efectividad obligatoria dentro de los términos fijados por la ley, las Cortes generales, compuestas por representantes de los distintos cuerpos integrantes de la sociedad, agrupados por razones económicas o políticas. Criterio general sería el que todos los españoles se hallasen representados en ellas, pero representados verdaderamente, o sea, a tenor de su peso respectivo en la vida colectiva; sufragio para todos, mas no con igual valer para todos, porque en las Cortes no se «cuenta» a los hombres, se les «pesa».

Las elecciones serían libres, según ley especial, cuya salvaguardia no sería política, sino judicial. No correspondería a las Cortes, por fuerza políticamente apasionadas en demasía para ser imparciales, sino a los Tribunales de Justicia. Organismos especialmente adecuados para ser representados en Cortes serían las Hermandades agrarias, las Agrupaciones industriales,

las Cámaras de comercio o de navegación, las Comunidades de pescadores y las Cofradías gremiales de varias clases, con tal que tales organismos se rijan autárquicamente sin la más mínima intervención estatal. La proporción numérica de procuradores que correspondería a cada una de dichas entidades sería fijada, no con arreglo a las cantidades de población, sino según la medida de su peso económico o social en la vida del país.

La ley de Cortes determinaría las cuestiones en que éstas hayan de opinar y aquellas otras en las que su opinión sería obligatoria para el Consejo de Ministros. En todo caso, no podrían discutir ninguna ley ni asunto hasta la aprobación del presupuesto anual, cuya presentación habría de ser depositada por el ministro competente en la Mesa de las Cortes a más tardar el día 15 de octubre de cada año.

Los procuradores podrían recibir mandato imperativo de sus representados en las materias que serían establecidas cada año por proclama real al señalar la fecha de la primera reunión, y en ellas cabría admitir el juicio de residencia; en las demás, o en las que incidentalmente se presentasen a lo largo del período de sesiones, obrarán según sus leales saberes y entenderes, mas procurando siempre velar por los intereses del organismo que les envía a las Cortes.

Los procuradores adquirirían condición de ta-

les cuando el acta de su elección hubiera sido convalidada por la Audiencia Criminal que corresponda a la cabeza del organismo o entidad que representasen; constituyéndose las Cortes cuando hubiesen sido depositadas en la Diputación Permanente las dos terceras partes de los certificados de actas convalidadas. La Mesa definitiva sería elegida por las Cortes mismas entre sus miembros.

Durarían las Cortes cinco años y celebrarían sesiones siempre que fuesen convocadas por la Corona. Habrían de reunirse obligatoriamente a partir de cada 15 de octubre para constituir Mesa y discutir los presupuestos, no siéndoles permitido abordar otras cuestiones hasta la aprobación definitiva de ellos.

En el período de tiempo en que las Cortes no se hallaran reunidas funcionaría una Diputación Permanente, cuyas facultades serían establecidas por la ley, y cuya misión sería representarlas en esos tiempos de clausura.

Los gastos de los procuradores, sus salarios y sus dietas serían fijados con entera libertad por los organismos que representasen, estando obligados a rendir cuentas siempre de las cantidades a tales efectos recibidas.

EL CONSEJO DE JUSTICIA

Las funciones regias en la administración de la justicia serían independientes de las funciones de gobierno, no por el clásico prurito de Montesquieu, vulnerado abiertamente en las constituciones liberales desde el instante en que admiten un Ministerio de Justicia, sino para rodear a la justicia de las mayores garantías posibles de imparcialidad.

Como es lógico, la escala judicial estaría constituída por una serie jerárquica de jueces y tribunales, encabezados por el Tribunal Supremo. Pero para la ordenación judicial existiría al lado del rey un Consejo de Justicia, dependiente directamente del monarca, presidido por el Presidente del Tribunal Supremo e integrado por cinco ministros que atenderían, respectivamente, a la ordenación de los tribunales, al registro de bienes, a la fe pública o notarial en sus diversos grados, a la organización de las prisiones y a los tribunales de índole excepcional o especial (laborales, etc.). Dicho Consejo despacharía periódica y frecuentemente bajo la presidencia del propio monarca o bajo la presidencia de un miembro del Consejo Real. Habrá de rendir cuentas anuales a las Cortes de la inversión del presupuesto aparte que las Cortes le concedan y que el ministro de Presupuestos incluirá dentro de los

generales del Estado; pero en todo lo demás gozará de plena y total independencia.

Aparte la estricta función de administrar justicia, de autenticar o de punir, tocarían al Consejo de Justicia o a los organismos que le estuviesen subordinados algunas tareas políticas, como la convalidación de las actas de los procuradores en Cortes, los recursos de agravio según Fuero, los juicios de residencia y otros análogos. Pero bien entendido que en cualquier caso su enlace con los demás organismos públicos radicaría en la Corona, a través del monarca o del Consejo Real, manteniendo siempre el carácter autónomo de sus instituciones y la especial peculiaridad de sus cometidos.

El Consejo de Guerra

Asimismo quedarían separadas de las funciones del gobierno político las materias de índole militar, reguladas directamente por el rey mediante su Consejo de Guerra, integrado por los elementos rectores de los ejércitos de tierra, mar y aire. Consejo que funcionaría paralelamente al de Justicia, reuniéndose también periódica y frecuentemente bajo la presidencia del monarca o de algún miembro del Consejo Real.

Los presupuestos para las fuerzas armadas serían incluídos en los generales del Estado a través del ministro de Presupuestos, y de la inversión de los fondos recibidos habría de darse cuenta a las Cortes; mas en lo demás, el Consejo de Guerra actuaría independientemente sin más relaciones con los otros organismos públicos que las que análogamente mantendría el Consejo de Justicia.

El Consejo Social

Algo parecido sucedería con lo que hoy se llama la previsión social, rama tan importante en la vida moderna. En los ministerios hoy llamados de Trabajo, Asuntos Sociales o de Previsión, suelen confundirse dos funciones perfectamente discernibles, con mengua de los derechos que puedan corresponder a los individuos: la función administrativa de la seguridad o aseguración social y la función jurisdiccional de las contiendas laborales. Pasando la segunda al Consejo de Justicia, atendería a la primera el Consejo Social, impulsor de la política de la protección a los económicamente débiles y al que habrían de incorporarse, por tanto, también la dirección e inspección de las instituciones de beneficencia, sean cuales fueren. Este Consejo dependería también directamente de la Corona, con

categoría idéntica a los de Justicia o Guerra, y celebraría reuniones en las mismas condiciones que éstos.

Los organismos existentes en cada región o reino con fines parecidos serían autónomos según sus leyes constitutivas; pero tocaría siempre al Consejo Social formular programas generales de mejoras de niveles de vida, de protección a los trabajadores, de seguros sociales y demás manifestaciones de una política que conduzca al logro de la hermandad cristiana.

El Consejo de Cultura y la Junta de Cultura

La postrera función y la más delicada de todas, entre las que competen a la Corona, sería la de orientar la vida intelectual de cada uno y del conjunto de los pueblos españoles, punto en el cual sería preciso coordinar la unidad de los intereses generales con la indispensable autonomía libérrima que es barbecho necesario para las sementeras del saber o de la creación artística.

Para lo cual sería principio básico que tenga derecho a enseñar todo el que pueda hacerlo con competencia y rectitud moral, sin romper la unidad espiritual de nuestros pueblos, dentro de las condiciones exigidas por la ley. La fundación de

universidades o centros de estudio de toda clase sería libre derecho reconocido a todos bajo la lógica inspección estatal.

Paulatinamente el Estado concedería autonomía cultural, administrativa y económica a las universidades; incorporaría a ellas los institutos de enseñanza media, las escuelas de primeras letras y las de estudios especiales; les permitiría formar sus propios planes de enseñanza; encauzaría a ellas los organismos de investigación de toda especie, y recortaría la propia acción estatal a simple tarea fiscalizadora y aprobatoria.

A fin de cumplir este papel de fiscalización y aprobación existiría una Inspección Central, dependiente del Consejo de Cultura. Consejo que debería estar integrado por seis miembros, encargados de la presidencia, enseñanza primaria, enseñanzas superiores, prensa, y museos y bibliotecas. Lo mismo que los anteriores, se reuniría bajo la presidencia del monarca o de algún miembro del Consejo Real. Le tocaría orientar, coordinar y fiscalizar las actividades de estudio, investigación y enseñanza, siendo superior a los organismos análogos que pudieran crear los reinos o regiones, asegurando la autonomía universitaria y resolviendo las contiendas administrativas. Para su presupuesto seguiría lo dicho respecto a los Consejos de Justicia, Guerra o Social.

Dicho Consejo sería responsable delante del

rey, pero en los límites fijados por la ley debería atemperarse a las decisiones de una Junta de Cultura, compuesta de un centenar de miembros elegidos libremente por academias, universidades, institutos de investigación y centros de saber análogos. Esta Junta habría de reunirse forzosamente dos veces al año por períodos no inferiores a quince días y sería el órgano representativo de la vida intelectual de los pueblos españoles, la vía por donde los hombres de estudio se incorporarían a las tareas generales sin caer en el veneno de confundir la política cultural con la política general de cada instante.

Colofón

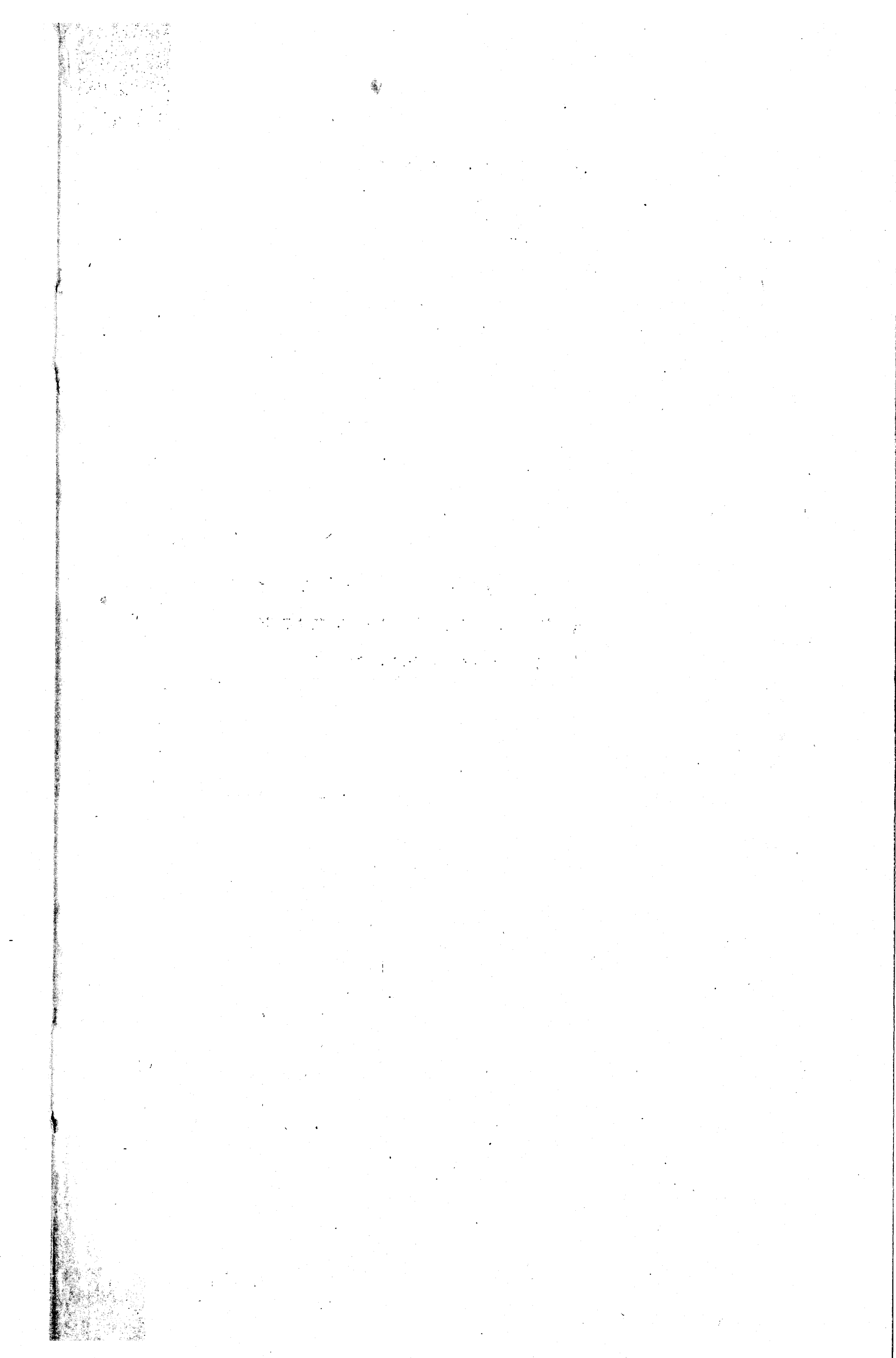
En las líneas generales arriba resumidas recógense las características de la monarquía tradicional: la separación entre las funciones políticas y las administrativas generales, de una parte, y aquellas otras que requieren orientación especial por razón de defensa de las libertades concretas (justicia), de la materia (fuerzas armadas), de la necesidad de acción continua a largo plazo (previsión social) o de no confundir al hombre de libros con el asalariado de las letras (cuitura); provéese a separar la representación popular del acto de gobierno, aunque la voz de aquélla

pese decisivamente en éstos; procúrase extirpar a la política como fin en sí, sin sujetarla a la técnica, pero sin enseñorearla tampoco de ella; mírase a la defensa de los postulados fundamentales de la unidad de fe y de la lealtad a la Corona, sin mengua del fomento de las fecundas libertades forales.

Un estudio reposado de lo que fueron las viejas ordenaciones libres de nuestros pueblos y de lo que probablemente habrían sido a no mediar las desviaciones europeizadoras, me hace pensar que éste hubiera sido hoy el cuadro, a grandes brochazos, de la monarquía tradicional.

ÍNDICE

Págs.



ESTE LIBRO SE ACABO DE IMPRIMIR EN MADRID,

EN LOS TALLERES TIPOGRAFIA FLO-REZ,

EL DIA 12 DE ABRIL DE 1954